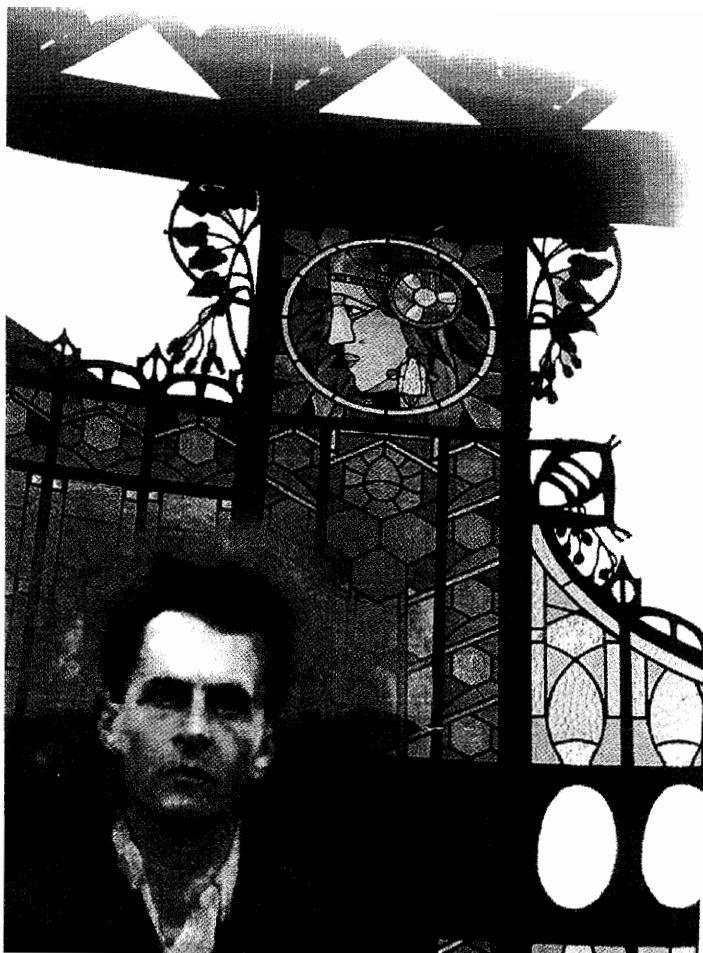


Mircea Flonta
Gheorghe Ștef
(editori)

Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX



A TREIA EUROPA

Gedruckt mit Unterstützung des *Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur Wien* und der *Österreichischen Ludwig Wittgenstein-Gesellschaft*

Tipărit cu sprijinul *Ministerului Federal al Educației, Științei și Culturii din Viena* și al *Societății Ludwig Wittgenstein din Austria*

Coordonatorii colecției „A Treia Europă”:
Adriana Babeți și Cornel Ungureanu

© 2002 by Editura Polirom

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. Box 7-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX / ed.: Mircea Flonta,
Gheorghe Ștefanov – Iași : Polirom, 2002

256 p., 23 cm – (A Treia Europă)

ISBN : 973-683-853-6

I. Flonta, Mircea (ed.)

II. Ștefanov, Gheorghe (ed.)

14(436) Wittgenstein, L.

Mircea Flonta, Gheorghe Ștefanov
(editori)

Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX



Bibli.

Un.

T.



0216

POLIROM
2002

Gedruckt mit Unterstützung des *Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur Wien* und der *Österreichischen Ludwig Wittgenstein-Gesellschaft*

Tipărit cu sprijinul *Ministerului Federal al Educației, Științei și Culturii din Viena* și al *Societății Ludwig Wittgenstein din Austria*

Coordonatorii colecției „A Treia Europă”:
Adriana Babeți și Cornel Ungureanu

© 2002 by Editura Polirom

www.polirom.ro

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. Box 7-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX / ed.: Mircea Flonta,
Gheorghe Ștefanov – Iași : Polirom, 2002
256 p., 23 cm – (A Treia Europă)

ISBN : 973-683-853-6

I. Flonta, Mircea (ed.)

II. Ștefanov, Gheorghe (ed.)

14(436) Wittgenstein, L.

Printed in ROMANIA

Mircea Flonta, Gheorghe Ștefanov
(editori)

Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX

Cuprins

Cuvânt înainte	7
Foreword	9
 ILIE PÂRVU	
<i>Structura argumentativă a Tractatus-ului</i>	11
 MIRCEA DUMITRU	
<i>Conceptul de necesitate în Tractatus Logico-Philosophicus</i>	19
 CONSTANTIN STOENESCU	
<i>Wittgenstein și Cercul de la Viena.</i> Interpretarea propozițiilor elementare ca propoziții de observație	29
 GHEORGHE-ILIE FÂRTE	
<i>Jocurile de limbaj și înțelegerea progresivă a expresiilor</i>	43
 GERARD STAN	
<i>Wittgenstein și problemele psihanalizei</i>	49
 PAUL KUN	
<i>Analiza limbajului psihologiei populare</i>	61
 RAINER SCHUBERT	
<i>Problema metaforei la Wittgenstein</i>	73
 ADRIAN-PAUL ILIESCU	
<i>Wittgenstein împotriva intrinsecalismului</i>	83
 MIRCEA FLONTA	
<i>Înțelegerea filosofică : „A vedea mai bine”</i>	93
 CĂTĂLIN STĂNCIULESCU	
<i>Wittgenstein și științele cognitive</i>	103
 ȘTEFAN MINICĂ	
<i>Jocuri de limbaj și jocuri semantice</i>	113

GHEORGHE ȘTEFANOV

Există reguli semantice naturale ?

Propunere de evaluare critică a unor încercări naturaliste
de a răspunde la considerațiile lui Wittgenstein

cu privire la urmarea de reguli 123

ION CEAPRAZ

Asemănări și deosebiri între filosofia lui

L. Wittgenstein și filosofia lui W.V.O. Quine 131

ILIE PÂRVU

The argumentative structure

of the Tractatus 145

MIRCEA DUMITRU

The Concept of Necessity in Wittgenstein's

Tractatus Logico-Philosophicus 155

PAUL KUN

Analysis of the Folk Psychology Language 165

RAINER SCHUBERT

Zum Problem der Metapher

bei Wittgenstein 177

ADRIAN-PAUL ILIESCU

Wittgenstein against Intrinsicism 187

MIRCEA FLONTA

Philosophisches Verstehen : "Besser sehen" 195

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

Wittgenstein and Cognitive Science 205

ȘTEFAN MINICĂ

Language Games and Semantical Games 215

GHEORGHE ȘTEFANOV

Are There Any Natural Semantic Rules ?

– a proposal for a critical assessment of some naturalistic alleged
solutions to Wittgenstein's rule-following considerations – 225

ION CEAPRAZ

Similarities and Differences between L. Wittgenstein's

and W.V.O. Quine's Philosophy 231

Despre autori 247

About the Authors 251

Cuvânt înainte

Acest volum cuprinde, în versiuni revizuite și dezvoltate, comunicări prezentate la simpozionul „Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX”. Simpozionul a avut loc la Facultatea de filosofie a Universității București, în 25-26 mai 2001 și a fost prilejuit de împlinirea a 50 de ani de la moartea gânditorului austriac.

Așa cum reiese fie și numai din citirea cuprinsului, articolele abordează o mare varietate de teme, din diferite perspective. Ele conțin, în principal, contribuții la o mai bună înțelegere a gândirii lui Ludwig Wittgenstein, precum și la evaluarea însemnătății unora din abordările, conceptele și ideile sale pentru stimularea cercetării și discuției filosofice contemporane. Urmărind să-și facă textele accesibile unei audiențe mai largi, unii autori au oferit și versiuni în limbile engleză sau germană. Ne-am bucura dacă această carte va putea spune celor interesați ceva semnificativ cu privire la perceperea însemnătății și actualității moștenirii filosofice a lui Wittgenstein în spațiul academic românesc.

Coordonatorii exprimă și pe această cale mulțumirile lor Ambasadei Austriei din București, al cărei sprijin financiar a făcut posibilă apariția acestui volum.

București, noiembrie 2001

Mircea Flonta,
Gheorghe Ștefanov

Foreword

This volume contains a selection of papers presented at the „Ludwig Wittgenstein in the 20th Century Philosophy” Symposium. Intended as a commemoration of 50 years since Ludwig Wittgenstein’s death, the Symposium was held at the Faculty of Philosophy from the University of Bucharest in May, 25-26, 2001.

As it may easily come out from reading the content, the papers included here draw on a large diversity of topics, from various perspectives. They are mainly meant to represent contributions to a better understanding of Ludwig Wittgenstein’s thinking and also to the critical evaluation of the import of some of his concepts, views and ideas. In order to make the papers accesible for a larger audience some of the authors have also offered English or German versions of their texts. We would be glad if those interested would find some significant clues with respect to the perception of Wittgenstein’s philosophy in the Romanian academic community.

The editors would like to express once more their gratitude to the Austrian Embassy at Bucharest for the financial support which made the publishing of this volume possible.

Bucharest, November 2001

Mircea Flonta,
Gheorghe Stefanov

Structura argumentativă a *Tractatus*-ului

ILIE PÂRVU

Prin „structura argumentativă” a *Tratatului logico-filosofic* am în vedere două lucruri. Mai întâi, modul în care se justifică sau se întemeiază tipul de teorie construit de Wittgenstein în această operă (argument fundamental); pentru a anticipa, este vorba de un gen de deducție cvasi-transcendentală a principiilor teoriei centrale a *Tratatului*, o teorie structurală a reprezentării, procedură care se repetă și pentru celelalte teorii de același tip epistemologic, teoria limbajului, ontologia, logica, mecanica rațională. În al doilea rând, mă voi referi prin această expresie la „geneza ideală” a teoriei, la procedurile constructive implicate în constituirea acesteia.

Interpretarea ambelor demersuri se bazează pe o anumită concepție asupra „formei științifice” a *Tractatus*-ului, asupra specificului epistemologic al întregului program teoretic inițiat de această operă. Procedurile de construcție și justificare depind esențialmente de natura teoretizării *Tractatus*-ului; ele nu pot fi extinse asupra altor genuri de teorii.

Cercetarea de față este o încercare de reconstrucție rațională (parțială și la scară mare) a teoriei *Tractatus*-ului. Ea vizează astfel nu atât opera lui Wittgenstein, cât mai degrabă teoria cu aceeași denumire: *Tractatus logico-philosophicus*. Ea nu vrea să prezinte teoria lui Wittgenstein doar ca o teorie posibilă, ci să examineze însăși posibilitatea ei rațională, caracteristicile tipului ei de construcție teoretică.

Orice reconstrucție rațională (aplicată în context sistematic) trebuie să satisfacă nu atât condiția de *adecvare' descriptivă* (concordanța constructelor propuse cu textul unei opere sau cu anumite formulări metodologice explicite ale autorului), cât mai degrabă condiția *adecvării explicative* (capacitatea modelului reconstructiv de a da seama de arhitectonica programului teoretic vizat, de conexiunea subteoriilor lui, de metodologia construcției și întemeierii lui). Prima condiție nu poate fi însă ignorată în cazul lui Wittgenstein, fără a transforma exercițiul reconstructiv într-un joc pur formal, dată fiind proiectarea transparentă a operei sau a concepției autorului în teorie, *modulo* natura aforistică și

uneori retorică a unor formulări. Pentru a satisface, minimal, exigența adecvării descriptive, am ales ca ghid al reconstrucției trei fragmente semnificative din „formularea” teoriei, cărora le acordăm *următoarele* semnificații.

Primul fragment indică natura generală a întregului program al *Tractatus*-ului :

5,4711. A da esența unei propoziții înseamnă a da esența tuturor descrierilor, și astfel, esența lumii.

Al doilea ne sugerează sensul transcendental al justificării teoretizării :

5,56. Noi putem anticipa numai ceea ce noi înșine construim.

Al treilea ne oferă analogia științifică fondatoare a *Tractatus*-ului :

6,342. Și acum putem vedea poziția relativă a logicii și mecanicii.

Tractatus-ul este interpretat în această perspectivă ca un program de cercetare fundamentală (fundațională), în filosofie și știință („fundamental work in philosophy”, cum se exprima ulterior Wittgenstein), o rețea de teorii gen-identice, organizată în jurul unei teorii-cadru, teoria generală a reprezentării, *Bild Theorie*, o veritabilă metafizică sau logică transcendentală. Această teorie nucleară domină stilistic restul teoriilor, prin exemplaritatea elaborării ei metodologice ; ea nu le subsumează deductiv sau printr-o relație de specializare succesivă, ci le imprimă signatura epistemologică, fiind oarecum forma lor canonică. Fiecare teorie a *Tractatus*-ului, luată în sine, tematizează un „domeniu” distinct printr-o abstracție structurală : ca atare, ea nu poate fi subsumată alteia. Relațiile interteoretice ale acestui complex nu pot fi gândite prin categoriile abstracției generice. Între aceste teorii există însă interdependențe și conexiuni fundamentale : ele își formulează reciproc exigențe, alcătuind o organizare modulară a întregului program.

Faptul că toate teoriile amintite ale *Tractatus*-ului au aceeași formă științifică (abstract-structurală) este relevant, în primul rând, de condițiile, exigențele sau proprietățile metateoretice comune. Ele sunt teorii *formale*, neutre față de interpretările generice și independente de aplicații : lor le este specifică distincția între structura teoretică abstractă, ca expresie a „formei legității” și aplicațiile sau ipotezele empirice construite pe baza lor. Teoriile tractariene trebuie să fie *complete* (o completitudine de tip transcendental, vizând determinabilitatea unui câmp de posibilități printr-o matrice structurală („forma.structurării”). Ele admit, ca un fapt neparadoxal, posibilitatea unor interpretări sau modele diferite. Ele au *universalitate* strictă, o generalitate absolută, specifică abstracției structurale, nu una inductivă sau ipotetico-deductivă, caracteristică regularităților sau legilor deterministe, direct instanțiable. Acest nivel al abstracției constitutive teoriilor *Tractatus*-ului justifică și încercarea

lui Wittgenstein de a elimina constantele logice din logica sa structurală, încercare ce decurge direct din așa-numitul „gând fundamental” al lui Wittgenstein :

4,0312. Mein Grundgedanke ist, dass die 'logische Konstanten' nicht vertreten. Dass sich die *Logik* der Tatsachen nicht vertreten lässt. (Gândul meu fundamental este : „constantele logice” nu au un corespondent direct. Logicii faptelor nu-i poate corespunde ceva direct.)

De fapt, ca în orice teorie structurală, avem aici exigența reducerii constantelor (care apar în expresia unei legi) la o unică formă structurală a legității :

6,3. Die Erforschung der Logik bedeutet die Erforschung aller Gesetzmässigkeit. (Cercetarea logicii înseamnă cercetarea oricărei legități.)

Pentru logică, aceasta este „forma generală a propoziției” :

5,47. Man konnte sagen : Die Eine logische Konstante ist das, was *alle* Sätze, ihrer Natur nach, gemein haben. Das ist aber die allgemeine Satzform. (Am putea spune: Singura constantă logică este ceea ce au în comun *toate* propozițiile, conform naturii lor. Aceasta este însă forma generală a propoziției.)

Reconstrucția structurală a teoretizării tractariene susține și o interpretare transcendentă a „contribuției logice” cea mai recunoscută a lui Wittgenstein (nu întâmplător neamintită de Russell în *Introducerea* sa), tabelele funcțiilor de adevăr. Acestea nu sunt, așa cum susține și R. Harré, „un sistem de algoritmi pentru a verifica conjecturi asupra caracterului formal tautologic, self-contradictoriu sau contingent al propozițiilor”, ci „modele ale unor posibile configurații; ele servesc pentru a marca limitele atât ale lumii, cât și ale corelatului lor, limbajul” (Harré 2000 : 10). Ele, consideră același autor, nu formulează, în primul rând, „reguli pentru raționarea corectă”, ci fundează posibilitatea unei ontologii. În interpretarea de față ele realizează funcția schemelor transcendente care „formalizează” condițiile acordului structural cu realitatea al propozițiilor și al oricăror reprezentări teoretice. Acest rol este indicat de următoarele teoreme ale *Tractatus*-ului :

4,462. Tautologia și contradicția nu sunt imagini ale realității. Ele nu reprezintă nici o situație posibilă. Deoarece prima *admite* orice situație posibilă celelaltă *niciuna*... Într-o tautologie condițiile acordului cu lumea – relațiile de reprezentare – se anulează reciproc, astfel încât ea nu stă în nici o relație de reprezentare cu realitatea.

4,463. Condițiile de adevăr determină spațiul de joc permis faptelor prin propoziție.

Un alt element comun al teoriilor *Tractatus*-ului este determinat de faptul că „forma proiectării” entităților este de același gen : o varietate

matematică multi-dimensională cu o structură topologică determinată. Acesta este cazul „spațiului” obiectelor fizice (un analog al spațiului stărilor), spațiului logic al proiecțiilor (modelelor), spațiului logic al propozițiilor. Această formă matematică permite o caracterizare intrinsecă și o individuare imanentă a entităților (2,1513 ; 3,11 ; 2,02331), ceea ce explică o serie de trăsături ale teoriei sau concepției lui Wittgenstein : reconsiderarea argumentului kantian al obiectelor incongruente, fundamenal, la Kant, pentru a întemeia acea concepție a spațiului care să-i asigure rolul său de individuator al corpurilor ; teoria relațiilor interne, conexiunea limbaj matematic – intuiție, ideea că o reprezentare conține însăși posibilitatea unei funcții de proiecție, refuzul distincției limbaj-metalimbaj și retorica distincției „spus-arătat”, respingerea teoriei russelliene a tipurilor ca soluție a problemei totalităților ilegite etc. Dar, lucrul cel mai important, această formă matematică a reprezentării (limbajului etc.) permite transformarea deducției transcendente (ca argument constitutiv, întemeietor pentru posibilitatea unui tip de teorie) în modalitatea modernă a *cercetării invariantive* ; condiția identității numărului dimensiunilor varietăților în demonstrarea identității lor formale ilustrează această matematizare a argumentului transcendental.

Ca teorie structurală a reprezentării („gramatica universală a tuturor descrierilor posibile ale realității materiale” – Harré 2000 :5), teoria-cadru a *Tractatus*-ului dă seama și de alte particularități ale programului lui Wittgenstein : concepția ne-fregeană a logicii (condensată în respingerea legilor generale care ar întemeia deducția), teoria ne-humeană a cauzalității și critica explicației prin „legi ale naturii” etc.

Într-un asemenea tip de construcție teoretică are sens tentativa de a întemeia sau justifica transcendental principiile ei constitutive. În reconstrucția pe care o propunem, un asemenea demers fundațional are forma următoare. Se acceptă, ca un *Faktum*, o situație epistemică neproblematică. Aceasta este redată printr-o aserțiune de existență. Apoi, conform principiului („axioma”) lui Brouwer dintr-un sistem al logicii modale (acceptarea unei propoziții *p* implică faptul că e necesar ca *p* să fie posibil), se caută să se determine acele principii care dau seama în mod necesar de însăși posibilitatea situației epistemice acceptate ca punct de plecare. Repetăm, tot acest procedeu de justificare internă are semnificație numai în cadrul unor teorii structurale de posibilitate. Astfel interpretăm următoarea aserțiune a *Tractatus*-ului

3,04. Ein a priori richtiger Gedanke wäre ein solcher, dessen Möglichkeit seine Wahrheit bedingte. (Un gând *a priori* corect ar fi unul a cărui posibilitate ar condiționa adevărul lui.)

Este evidentă similaritatea ei cu celebra aserțiune kantiană : a cunoaște ceva *a priori* înseamnă a cunoaște acel ceva din pura lui posibilitate.

În cazul teoriei centrale a *Tractatus*-ului, *Faktum*-ul îl constituie capacitatea noastră de a forma modele, imagini (*Bilder*) ale stărilor de fapte :

2.1. Wir machen uns Bilder der Tatsachen. (Noi ne facem imagini ale faptelor.)

Acceptarea acestui fapt conduce apoi demersul explorării posibilității lui cognitive, determinarea temeiului lui de posibilitate prin analiza multiplicității proiecțiilor (formelor de reprezentare) teoretice și construirea invariantului lor, a „formeii logice a reprezentării”, care va trebui să fie în același timp și „forma logică a lumii”. Identitatea formală dintre Bild și Tatsachen se stabilește printr-o teoremă generală de reprezentare care asertează transpozabilitatea structurii generale a oricărui model (temeiul lui de posibilitate) asupra lumii (*Welt*). Întemeierea acestei transpozabilități se bazează, la Wittgenstein, pe concepția constructivistă asupra relației cognitive („Noi anticipăm *a priori* numai ceea ce noi înșine construim”), care asigură unicitatea acelei funcții constitutive atât pentru forma modelelor, cât și pentru organizarea structurală a lumii:

2,151. Die Form der Abbildung ist die Möglichkeit, dass sich die Dinge so zu einer verhalten, wie Elemente des Bildes. (Forma proiectării este posibilitatea ca lucrurile să se comporte unul față de altul precum elementele imaginii.) 2,161. In Bild und Abgebildetem muss etwas identisch sein, damit das eine überhaupt ein Bild des anderen sein kann. (În imagine și în ceea ce este proiectat trebuie să fie ceva identic, pentru ca în genere prima să poată fi o imagine a celuiilalt.)

Astfel se justifică principiul suprem al *Tractatus*-ului:

2,203. Das Bild enthält die Möglichkeit der Sachlage, die es darstellt (Imaginea conține posibilitatea situației pe care o reprezintă),

care întemeiază însuși specificul teoretizării abstract-structurale, deschide perspectiva unei ontologii imanente.

Deducția transcendențială a principiului constitutiv al teoriei relației dintre limbaj și realitate (care pleacă de la *Faktum*-ul comunicabilității prin propoziții a unor sensuri noi – 4,027) se găsește în fragmentul 4 ...al *Tractatus*-ului, iar „demonstrația” ideii obiectelor simple (elementale, „rezultate finale ale analizei”), fundamentală pentru proiectul ontologic immanent al *Tractatus*-ului, este conținută în fragmentul 2,02 (vezi: 2,0211; 2,0212).

În ultima parte a comunicării voi sugera o interpretare logică a genezei ideale a tipului de teorii ale *Tratatului* lui Wittgenstein.

În istoriografia *operei* lui Wittgenstein există mai multe interpretări ale „influențelor” care au prezidat la geneza acesteia, interpretări ce pretind a fi, fiecare în parte, „unica adecvată”. Dintre acestea, cele mai cunoscute (pentru a folosi o terminologie convențională) sunt următoarele:

- 1) Interpretarea *logicist-analitică* (B. Russell, M. Hintikka & J. Hintikka, H. Sluga, R. McDonough ș.a.). Aceasta consideră *Tractatus*-ul ca derivând direct din tradiția Frege-Russell în logică și filosofia

limbajului, reprezentând doar o „dramatizare” a ideilor lui Frege (Hintikka). Această interpretare poate apela la „declarații” ale lui Wittgenstein de tipul: „Ja, meine Arbeit hat sich ausgedehnt von der Grundlagen der Logik zum Wessen der Welt” (*Tagebüchern* 1914-1916: 2.08.1916). În această direcție, teoria cunoașterii a lui Wittgenstein este interpretată în acord cu teoria fenomenistă russelliană a cunoașterii directe, iar ontologia *Tratatului* ar postula obiectele simple ca „obiecte ale cunoașterii directe” (Hintikka & Hintikka).

- 2) Interpretarea *transcendentală* (E. Stenius, W. Stegmüller, R. Ferber ș.a.). Conform acesteia, „rezultatele finale și concepția generală ale *Tractatus*-ului sunt similare cu modul de gândire al lui Kant”, cu singura diferență notabilă care ar consta în radicalitatea poziției critice a lui Wittgenstein (Stegmüller). După Stegmüller, Wittgenstein a transferat idealismul transcendental de la nivelul rațiunii la nivelul limbajului.
- 3) Interpretarea „*științifică*” (St. Toulmin, A. Janik, J. Griffin, R. Harré ș.a.). Ideea strategică a acestei interpretări este fundamental opusă celei a lui Russell și Hintikka. După R. Harré, de exemplu, deși Wittgenstein a fost profund angajat în întreprinderea de tip Frege-Russell, modalitatea în care și-a elaborat Wittgenstein proiectul său are alte surse... Logica *Tratatului* nu este esențial altceva decât extinderea principiilor de bază ale interpretării germane a fizicii pentru a crea un model al unei concepții absolut generale asupra unei descrieri formale complete a lumii materiale în toate aspectele ei” (Harré 2000: 1). Pentru J. Griffin, „Tradiția lui Wittgenstein nu este, în nici o privință, una filosofică” (Griffin 1964: 150).

Nu este intenția mea să comentez meritele relative ale acestor perspective istoriografice. Mai degrabă, ceea ce îmi propun este un tip de „geneză logică” sau reconstrucție conceptuală, a demersurilor constructive care au condus la edificarea *teoriei de tip-Tractatus*. În această reconstrucție vom porni totuși de la rezultatele ultimei modalități de interpretare istoriografică, deoarece aceasta s-a concentrat asupra instrumentelor formale aflate în exercițiu în construcția *Tratatului logico-filosofic*. Conform acestui gen de interpretare, sursa principală a teoriei lui Wittgenstein, în particular a formei acesteia și a conceptelor ei centrale, a fost opera fizicianului german H. Hertz („Forma [*Tratatului* – n.n.] a fost influențată în mod principal de Hertz” – Griffin 1964: 150). De la Hertz au fost preluate conceptele de *Bild*, spațiu logic, izomorfism, formă a reprezentării, pentru a nu vorbi de însuși principiul suprem al posibilității teoriei reprezentării. Griffin afirmă că reconstrucția de către Hertz a mecanicii newtoniene a constituit însăși paradigma pentru teoria wittgensteiniană a sensului și referinței: „Teoria imaginii a rezultat aproape în întregime din opera lui Hertz” (Griffin 1964: 99).

Interpretarea științifică a premiselor sau influențelor teoriei lui Wittgenstein este foarte importantă și semnificativă. O vom accepta ca punct de plecare al reconstrucției conceptuale intenționate aici, cu câteva modificări. *Prima*: extinderea interpretării germane a fizicii nu este o generalizare simplă, lineară a conceptelor și structurii ei. În întreprinderea *Tractatus*-ului ia forma complicată a unei proceduri cunoscute în rândul oamenilor de știință ca „generalizarea rațională” (Bohr) sau ca „metoda elementelor ideale” a lui David Hilbert. A *doua*: atunci când se pătrunde în detaliile generalizării raționale prin care s-a constituit modelul teoretizării tractariene, se poate vedea cum alte perspective teoretice au fost active în constituirea teoriei și modul în care aceste linii de gândire (logicistă și transcendentală) au participat efectiv la articularea nucleului categorial al *Tractatus*-ului. A *treia*: vom considera examinarea critică de către Hertz, Boltzmann și von Helmholtz a mecanicii clasice doar ca un moment intermediar, instrumental pentru Wittgenstein în vederea descoperirii semnificației metodologice și ontologice a mecanicii newtoniene, adevărata paradigmă a teoretizării științifice subiacentă programului *Tractatus*-ului.

Procedura generalizării raționale se desfășurează în doi pași: unul, ontologic și logic, celălalt, metafizic și transcendental. Primul pas este acela al „întregirii ontologiei”, al extinderii „domeniului real” al entităților acceptate de teorie cu anumite entități ideale, „doar posibile”, fără realitate empirică, întregire necesară pentru menținerea neafectată a legilor științifice sau logice ale teoriei. Acest moment îl întâlnim la Boltzmann sub forma acelor „trăsături ipotetice adăugate experienței, formulate, ca întotdeauna, prin transferarea legilor observate în experiența corpurilor finite asupra elementelor fictive pe care le construim noi înșine” (Boltzmann 1894/1956: 226). Aceeași idee o găsim și la Hertz, conducând la introducerea „obiectelor invizibile”, pentru a obține o imagine a lumii fizice „bine-articulată, completă și conformă legilor” (Hertz 1894/1956: 25). Mulți interpreți consideră obiectele simple ale *Tratatului* ca un analog al acestor extinderi ontologice.

Întregirea ontologică a teoriei are un complement intrinsec formal-logic: omogenizarea întregului domeniu de „entități” în vederea formulării coerente a legilor. Aceasta este obținută prin trecerea la un nivel superior de abstracție, care să poată subsuma atât entitățile reale, cât și pe cele „fictive” într-un sistem conceptual uniform. Acest nivel superior al abstracției este cel care permite abordarea intrinsecă amintită. În cazul lui Boltzmann, acest moment cade în seama „spațiului fazelor”, în care vor fi reprezentate toate stările posibile ale unui sistem. La Wittgenstein, vom întâlni spațiul logic, cu structura sa matematică determinată (5,475).

Al doilea pas important al procedurii generalizării raționale implică inversarea priorității ontologice în relația dintre elementele reale („empirice”) și cele posibile (ideale): ceea ce în primul pas reprezenta doar o extindere conservativă cerută de forma legilor, devine acum baza întregului domeniu, temeiul lui ontologic, temeiul de posibilitate

al corelațiilor din câmpul realității empirice. Acest gen de modificare nu poate fi obținut într-o manieră „naturalistă”, el presupune o decizie metafizică pe care o poate realiza doar o abordare de tip transcendentă, singura care permite introducerea unui nivel „profund”, neproiectibil logic (inductiv sau deductiv) la nivelul corelațiilor empirice („neinstantiabil”), dar care să permită justificarea posibilității lor. Acest al doilea pas e de aceea caracteristic teoriei kantiene a științei exacte a naturii, care consideră extinderea cu structuri *a priori* ale fizicii generale drept condiții de posibilitate ale legilor acesteia, fundamentul lor metafizic. Acest model al generalizării raționale este specific construcției oricărei teorii de tip structural: „Primul pas al abordării structurale constă în îmbogățirea ontologiei prin ceea ce s-ar putea numi generic structuri... A doua trăsătură importantă a acestei abordări este recunoașterea interdependenței sau a conexibilității lucrurilor din lumea naturală, pe care o teorie științifică corespunzătoare ar trebui să o capteze. Structurile, nu evenimentele sunt considerate ontologic primare; structurile generează patternul regulat și fenomenele pe care le observăm în lume” (Weinert 1995; 49). Este evident faptul că ontologia inițială a *Tractatus*-ului este un exemplu al acestei proceduri constructive.

Ca un gen de concluzie, dacă geneza ideală a teoriei tractariene urcă, prin Hertz, Boltzmann, von Helmholtz (și Riemann!) până la mecanica rațională newtoniană, succesorii ei legitimi ar trebui căutați în domeniul cercetării fundamentale contemporane, iar formal, în teoria abstractă a modelelor sau logica generală și în teoria structurală a reprezentării.

Bibliografie:

L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.

* * *

L. Boltzmann, în B. McGuinness (ed.), *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, Reidel, Dordrecht, 1887 (1974).

J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, University of Washington Press, Seattle and London, 1964.

R. Harré, *The Tractatus and the German Interpretation of Physics*, forthcoming, 2000.

H. Hertz, *Principles of Mechanics*, Reidel, Dordrecht, 1894 (1956).

M. Hintikka, J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1986.

W. Stegmüller, *Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1969.

C. Swoyer, *Structural Representation and Surrogate Reasoning*, *Synthese*, 449-508, 1991.

F. Weinert, „Laws of Nature – Laws of Science”, în Weinert (ed.), *Laws of Nature*, W. De Gruyter, Berlin-New York, 1995.

Conceptul de necesitate în *Tractatus Logico-Philosophicus*

MIRCEA DUMITRU

Care este genul de necesitate pe care-l produce *Tractatus*-ul lui Wittgenstein? Punctul de vedere curent, care are o bună susținere în textul lucrării, este acela că potrivit concepției formulate în *Tractatus*, singurul tip de necesitate care își află locul într-o imagine potrivită a lumii este necesitatea logică. Și la rândul ei, cea din urmă nu este nimic altceva decât necesitatea tautologică. Pot fi citate pasaje care susțin în mod clar acest punct de vedere:

6.37. O constrângere potrivit căreia ceva trebuie să se întâmple deoarece altceva s-a întâmplat nu există. Există numai o necesitate logică.

6.1. Propozițiile logicii sunt tautologii.

Dacă la aceasta adăugăm bine cunoscuta caracterizare a tautologiilor drept acel gen de propoziții care sunt lipsite de sens (după cum spune Wittgenstein, ele „nu spun nimic” [6,11]), atunci o întrebare legitimă este de ce trebuie să ne intereseze un gen de necesitate care nu transmite nici un conținut informațional? Care este rolul pe care-l au propozițiile logice în tabloul metafizic al lumii?

Răspunsul lui Wittgenstein este articulat într-o construcție monumentală, care combină considerații despre proprietăți formale atât ale limbajului, cât și ale lumii. Mai întâi, chiar faptul, dacă este un fapt, că propozițiile logicii sunt tautologii, și că prin urmare nu spun nimic, este ceea ce le face să fie importante pentru demersul nostru. Deoarece faptul că simbolurile unui limbaj pot fi combinate, într-un mod propriu din punct de vedere sintactic, în așa fel încât capacitatea lor reprezentatională să fie nulă arată ceva despre acele simboluri. Totuși, o simplă tautologie precum „Dacă soarele strălucește, atunci soarele strălucește” nu este *despre* semnificația logică a conectorului (constantei logice) „Dacă..., atunci”, ci *despre* un fapt care există în lume.

Soluția lui Wittgenstein este celebra teorie a sensului ca imagine a stărilor de lucruri, care este construită pe asumția unei corespondențe perfecte între limbaj și lume. În mod clar, motivația pentru susținerea unei astfel de corespondențe își află rădăcina într-o întrebare de tip

transcendental care poate fi formulată, în linii generale, în felul următor : cum este posibil ca limbajul să se aplice cu succes lumii, dacă nu există *ceva*, de felul unei structuri formale, împărtășite atât de către limbaj, cât și de către lume?

În *Tractatus* există trei niveluri la care este argumentată corespondența dintre limbaj și realitate. Fiecare ne înfățișează o fațetă a ideii *reprezentării* lumii de către limbaj, sau de către gândire, care este echivalată de Wittgenstein cu totalitatea propozițiilor cu sens. Astfel, numele stau pentru obiecte simple, propozițiile elementare sunt o imagine a stărilor de lucruri atomare, iar proprietățile formale ale limbajului oglindesc proprietățile formale ale lumii.

În pofida aparențelor, nimic din ceea ce ar putea fi socotit la prima vedere o relație (a sta pentru, a fi o imagine a și a oglindi) nu este o relație autentică, adică o relație pe care să o poată aserta o propoziție cu sens. Aici își face intrarea în forță o distincție centrală a *Tractatus*-ului, și anume aceea dintre *a spune* și *a arăta*. Faptul că limbajul și lumea împărtășesc o structură comună nu poate fi asertat cu sens în limbaj. Oglindirea lumii de către limbajul nostru nu poate decât *să se arate*, ceea ce înseamnă că a sta pentru, a fi o imagine a și, respectiv, a oglindi devin manifeste ele însele în procesul utilizării limbajului.

Limbajul poate arăta proprietăți formale ale lumii, întrucât cel dintâi este izomorf cu cea din urmă, iar proprietățile formale ale limbajului pot fi doar arătate chiar prin utilizarea limbajului. Nici trăsăturile formale ale limbajului și nici reprezentantele sau omoloagele lor mundane nu pot fi asertate cu sens într-o propoziție. (Metalimbajul este sever subminat din interior.)

Totuși, așa cum o afirmă cu claritate Wittgenstein, doctrina lui a spune *vs.* a arăta acționează ca o puternică *reductio*, care, în cele din urmă, impune asupra oricui urmărește firul subiacent al argumentelor sale punctul de vedere că propozițiile *Tractatus*-ului sunt nonsensuri. Deoarece orice încercare de a spune ceva despre chestiuni, cum ar fi structura/logica lumii, care nu pot fi decât arătate într-un mod propriu, are drept rezultat propoziții care sunt nonsensuri (*unsinnige sätze*), de care metafizica tradițională este saturată. Orice deformare a utilizării proprii a limbajului, care este forțat să spună lucruri care nu pot fi decât arătate, dă naștere, în cele din urmă, la combinații de semne, care reprezintă nonsensuri.

Mijloacele prin care se comunică conținuturi despre lucruri care nu pot fi asertate, ci doar arătate, sunt pseudo-propoziții, de care Wittgenstein se va folosi, totuși, în *Tractatus* în măsura în care ontologia tractariană nu poate fi construită, dacă nu se fac încercări de a exprima ceea ce nu poate fi spus. Oricum, în cele din urmă, atitudinea lui Wittgenstein cu privire la propria sa abordare este radicală. Pentru „[a] vede[a] lumea în mod corect” (6.54) trebuie să recunoaștem că încercarea de a spune propoziții despre *ceva* care poate fi doar arătat în mod propriu are

drept rezultat nonsensul. Iar aceasta este o dilemă profundă pentru filosofia teoretică. Deoarece atunci când facem metafizică încercăm să transcendem limitele sensului, adică încercăm să spunem lucruri despre ceea ce nu poate fi obiect al vorbirii cu sens, iar *această* încercare are drept rezultat pseudo-propoziții, care sunt nonsensuri, și care subminează din interior acel mod de a concepe metafizica. Spun „din interior”, pentru că prin însăși dialectica *internă* a argumentelor desfășurate în *Tractatus*, și în mod deosebit datorită celebrului său criteriu al propozițiilor cu sens, propozițiile tractariene care urmăresc să articuleze ontologia ajung să nu spună nimic cu sens. A face metafizică în acest fel înseamnă a te angaja pe o linie moartă.

În acest eseu, vreau să abordez două chestiuni. Ținta mea este să arăt că imaginea modală pe care o conturează concepția tractariană poate fi chestionată din două direcții. Mai întâi, există o tensiune internă care se învecinează cu incoerența. Aceasta se datorează recunoașterii implicite a altor genuri de necesitate, a necesității non-tautologice. Avem aici o problemă serioasă pentru concepția tractariană, deoarece acceptarea punctului de vedere că există propoziții necesare non-tautologice este bine motivată de nevoia de a da seamă de alte tipuri de propoziții, cum ar fi propozițiile despre culori. Unele dintre acestea nu pot fi socotite contingente, dar nici tautologice nu sunt.

Susțin că *aceasta* este o problemă serioasă, pentru că dialectica argumentelor tractariene este de așa natură încât prin ea se face simțită o presiune de a lărgi domeniul necesității dincolo de tautologii. Iar această depășire a domeniului necesității tautologice afectează în mod serios conceptul de propoziție elementară. Și de îndată ce acest pilon al construcției lui Wittgenstein este zdruncinat, ontologia și concepția despre propoziții, care este nucleul *Tractatus*-ului, se prăbușesc.

Cea de-a doua chestiune este mai mult o problemă legată de modul în care plasăm concepția tractariană într-o perspectivă care este sprijinită în zilele noastre de cercetări în metafizica modalităților. În ce măsură este conceptul tractarian de necesitate adecvat, *dacă* este în genere adecvat, pentru a da seamă de o noțiune mai robustă de necesitate metafizică, noțiune de care este nevoie pentru a aborda chestiuni precum esența individualului, natura lucrurilor sau necesitatea originii organismelor sau a artefactelor individuale?

Descălcirea celor două probleme pe care le-am ridicat mai sus nu este o chestiune simplă. Și datorită nevoii de a menține acest articol în limite rezonabile de spațiu, mai degrabă voi schița fațetele acestor chestiuni, iar apoi voi spune câteva cuvinte despre ceea ce consider că este direcția în care am putea găsi o soluție mai satisfăcătoare. Oricum, discutarea în profunzime și într-o modalitate mai extinsă a acestor chestiuni este o sarcină pentru o altă lucrare.

Este timpul acum să prezint câteva detalii ale celor două probleme pe care le ridic. Pentru început, să ne referim la chestiunea existenței

propozițiilor necesare non-tautologice. Ce tip de strategie deflaționistă ar putea aplica Wittgenstein atunci când s-ar confrunta cu argumente și cu ilustrări ale concepției că domeniul adevărilor necesare nu este epuizat de către propozițiile logice tautologice?

Pentru a menține în mod consistent punctul de vedere că singura necesitate este necesitatea logică, Wittgenstein trebuie să submineze forța oricărui argument și a oricărei dovezi contrare. Alegerile sale se află în următoarea listă de mișcări dialectice. Atunci când ne este prezentată o *pretinsă* propoziție necesară non-tautologică, fie trebuie să spunem că de fapt acea propoziție este tautologică, fie că ceea ce pare să fie la prima vedere necesar este de fapt contingent, fie, în fine, că pretinsa propoziție nu este la urma urmei o propoziție. Pe scurt, Wittgenstein ar putea respinge orice candidat pentru rolul de propoziție necesară non-tautologică indicând că, în pofida aparențelor, acel pre-zumptiv candidat este de fapt ceva tautologic, sau este contingent, sau nu este o propoziție.

Astfel, Wittgenstein elimină principii care la prima vedere par să fie necesare și să aibă conținut, cum ar fi „așa-numita lege a inducției”, „legea cauzalității”, „principiul rațiunii suficiente” sau anumite ilustrări concrete, precum analiza lui Kant a *omologilor incongruenți*, care par să dea substanță celebrei concepții kantiene despre existența adevărilor *sintetice a priori*. Voi trece aici peste detaliile acestei eliminări a genurilor de necesitate non-tautologică pe care le-am numit.

Voi spune totuși câteva cuvinte despre modul în care unele propoziții compuse despre culori indică nevoia revizuirii atât a concepției despre necesitate, cât și a felului în care sunt definite propozițiile elementare în *Tractatus*. Ideea este destul de simplă. Să presupunem că o suprafață este acoperită cu o rețea fină de coordonate, în așa fel încât oricare punct al acestei suprafețe poate fi determinat prin coordonatele sale. Și mai departe, să presupunem că are un sens empiric atribuirea unei calități care are grade – cum ar fi de pildă o culoare oarecare – fiecărui punct care aparține suprafeței. (În următoarele propoziții numerotate puteți da un suport mai intuitiv considerațiilor mele citind „...are calitatea Q ” drept „...este de culoarea cutare și cutare, să zicem roșu peste tot”, și „...are calitatea Q ” drept „...este de culoarea cutare și cutare, să zicem albastru peste tot”.) Atunci o propoziție de forma :

(1) Punctul p are calitatea Q

este evident o propoziție contingentă, adică non-necesară. Căci în interpretarea lui „contingent” drept un modificador modal-metafizic, care operează în mod adevărat asupra a orice nu este nici necesar adevărat și nici necesar fals (imposibil), (1) exprimă o judecată despre o stare de lucruri, care are loc în mod actual, dar care ar fi putut fi altfel. Să reținem că simbolul Q stă pentru un concept de grad. Astfel:

(2) Punctul p are calitatea Q'

realizează, de asemenea, o atribuire contingentă cu sens a calității de grad Q prim aceluiași punct p . Desigur, ceea ce face să fie rezonabilă asertarea separată a lui (1) și (2) este recunoașterea a ceea ce spun ele ca fiind posibilități distincte, care pot să survină. Iar domeniul *posibilului*, de care ne ocupăm aici, este posibilitatea metafizică (aletică).

În plus, dacă ceva este o propoziție cu sens, atunci (1) și (2) par să fie candidate perfecte pentru această categorie¹. Iar până aici totul este așa cum trebuie să fie. Adică (1) și (2) sunt așa cum trebuie să fie fiecare propoziție cu sens în conformitate cu concepția din *Tractatus*; și anume propoziții contingente care oglindesc stări de lucruri care survin fără a fi necesar ca lucrurile să stea așa.

Să combinăm acum pe (1) și pe (2) într-o propoziție compusă, care are condiționalul drept conector principal. Deoarece (1) și (2) sunt contingente și sunt, totodată, candidați pentru propoziții cu sens, iar într-un mod problematic și pentru propoziții elementare, se pare că le-am putea combina în orice fel, utilizând condiționalul drept principalul conector al propoziției. În particular, dacă (1) și (2) sunt propoziții cu sens și dacă definim o interpretare în care ambele sunt adevărate în mod independent, atunci nu ar trebui să apară nici o problemă în combinarea lor utilizând condiționalul. Cu toate acestea, este evident că această manevră prezintă unele probleme serioase, deoarece există o logică (topologie) a spațiului culorilor care face ca (1) și (2) să fie incompatibile prin chiar natura lor, în sensul că cele două propoziții pot fi false, dar nu pot fi adevărate în același timp și în aceleași circumstanțe. Așadar, o propoziție de forma:

(3) Dacă punctul p are calitatea Q , atunci punctul p are calitatea Q'

este falsă ori de câte ori antecedentul său este o propoziție adevărată. Întrucât nu survine niciodată cazul în care antecedentul și consecventul pot fi ambele adevărate. (Să se remarce următoarele: Q' este contrara și nu contradictoria lui Q , deoarece Q este un concept de grad, care admite o varietate [potențial infinită] de nuanțe.)

Ceea ce indică toate acestea, printre altele, este că (1) și (2) nu sunt independente logic, în sensul că este chiar în natura spațiului culorilor că nu poate exista vreo interpretare atât pentru (1), cât și pentru (2) în care ele să fie adevărate. Totuși, această combinație de valori de adevăr nu poate fi eliminată în mod consistent, dacă cele două propoziții au sens și vor fi considerate, poate că într-un mod mai discutabil, drept propoziții elementare. Dar, așa cum par să stea lucrurile, am putea, oare, susține ideea că în (1) și în (2) există mai multă structură decât se poate observa la prima vedere, care ar face ca fiecare dintre ele să fie o propoziție compusă? Dacă există așa ceva, mărturisesc că îmi scapă cu totul.

Așadar, se pare că rămânem blocați în următoarea fundătură. Dacă le luăm pe (1) și (2) așa cum ne apar la prima vedere, atunci ele par să fie propoziții cu sens și, poate că într-un mod mai problematic, propoziții elementare. Cu toate acestea, valorile lor de adevăr variază într-un mod constrâns, deoarece posibilitatea ca cele două propoziții să fie adevărate în același timp și în aceleași circumstanțe este eliminată de către simpla logică a spațiului culorilor.

Apoi, dacă ne fixăm asupra aceleiași situații din punctul de vedere al statutului modal al lui (1) și (2), ceea ce se obține este un alt lucru ciudat. Am fi, poate, înclinați să spunem că dacă se combină două propoziții contingente într-o modalitate veri-funcțională, atunci rezultatul trebuie să fie o altă propoziție contingentă (chiar dacă una compusă).

Cu toate acestea, chiar dacă (1) și negația lui (2) sunt ambele contingente, propoziția

(4) Dacă punctul p are calitatea Q , atunci nu este cazul că punctul p are calitatea Q'

este *cu necesitate* adevărată, întrucât nu există nici o situație în care antecedentul este adevărat și consecventul este fals. (Dacă antecedentul este adevărat, atunci propoziția care este în domeniul principalului conector al consecventului, adică al negației, este falsă, ceea ce face ca întregul consecvent să fie o propoziție adevărată. Pe de altă parte, dacă antecedentul este fals, atunci întregul condițional devine adevărat într-un mod banal.)

Iarăși, dacă privim la această latură modală a întregii chestiuni, și în măsura în care există un argument convingător în favoarea existenței unei similarități între propozițiile elementare ale *Tractatus*-ului și propoziții precum (1) și (2) de mai înainte, atunci nu ne putem înfrâna pornirea de a gândi, așa cum a făcut-o Wittgenstein însuși în perioada care a urmat publicării lucrării, că ceva nu este întru totul în ordine cu conceptul de propoziții elementare și cu compuşii veri-funcționali de astfel de propoziții. Căci, la urma urmei, ce anume explică comportamentul deviant din punct de vedere modal al propoziției (4), care face să fie necesară, chiar dacă părțile sale componente sunt ambele contingente, iar conectorul veri-funcțional nu are nici o forță modală? Evident, ceva se ascunde în spatele sintaxei de suprafață a acestor propoziții, și *acest* ceva este în mod esențial legat de logica spațiului culorilor.

Așadar, la urma urmei, s-ar putea să existe un argument puternic pentru a admite propoziții necesare care nu sunt tautologii, deoarece în cazul unei propoziții tautologice (necesare) componenta necesităț este legată de comportamentul logic al conectorilor înșiși, și nu de felul în care co-variază valorile de adevăr ale propozițiilor elementare. Într-propoziție autentic tautologică, valorile de adevăr ale propozițiilor

elementare componente pot varia în mod independent, și ceea ce rămâne constant este valoarea de adevăr a compusului, care este valoarea de adevăr adevărat în fiecare atribuire de valori de adevăr pentru propozițiile elementare care apar în structura sa sintactică.

Pe de altă parte, în cazurile pe care le-am avut în vedere mai sus, ca de pildă în propoziția (4), componenta necesității, care se manifestă în comportamentul anumitor propoziții, nu are nimic de-a face cu felul în care conectorii combină propozițiile componente. Dar ea are cea mai strânsă legătură cu modul în care logica spațiului culorilor elimină unele posibilități ca propoziții cu sens să aibă anumite valori de adevăr în mod independent. Acele posibilități, care par la prima vedere să existe, se dovedesc a nu fi posibilități autentice. Iar faptul acesta, la rândul său, aruncă o umbră de îndoială chiar asupra conceptului de propoziție elementară care este introdus în *Tractatus*. Lucrurile ajung să stea așa pentru că, după cât se pare, în conceptul nostru de propoziție elementară trebuie să facem loc unor cazuri în care ceea ce pare să fie o pereche de propoziții elementare conține propoziții ale căror valori de adevăr co-variază într-un mod constrâns.

Mai târziu, după cum se poate vedea în scrierile sale postume, Wittgenstein a fost pe deplin conștient de problemele serioase pe care le ridică logica incompatibilităților culorilor pentru concepția sa din *Tractatus*. De fapt, el a văzut cu claritate că același gen de problemă ar putea fi reformulat în termenii oricărei alte proprietăți care are grade. Căci întreaga idee care se află în spatele logicii unor astfel de proprietăți este evidentă. Această logică reglează un spațiu de conexiuni într-un mod a cărui principală caracteristică este următoarea. Dacă se aplică o proprietate p de gradul d unui punct dat a , atunci natura intrinsecă a rețelei proprietății respective elimină posibilitatea de a aplica în același timp și în circumstanțe identice proprietatea p de un grad diferit d' aceluiași punct a .

În rezumat, logica predicăției oricărei proprietăți date, care admite grade, subminează o idee centrală a *Tractatus*-ului. În mare vorbind, potrivit concepției dezvoltate aici, există propoziții elementare *independente*, care nu sunt nimic altceva decât combinații de nume. Propozițiile elementare corespund stărilor de lucruri, care sunt combinații de obiecte simple oarecare ce corespund numelor.

Ei bine, ceea ce indică până aici considerațiile din lucrarea mea este că dacă socotim propozițiile care exprimă predicăția calităților care admit grade, atunci noțiunea de propoziție elementară, și în mod special caracteristica *independenței* sale, suferă o transformare decisivă. În loc ca fiecare propoziție elementară să fie independentă de oricare altă propoziție, potrivit concepției pe care ne-o impune logica propozițiilor de culoare, există *mulțimi* de propoziții care au între ele relații elementare. Dar acesta reprezintă sfârșitul noțiunii de propoziție elementară care a fost propusă în *Tractatus*. Semnificația unuia dintre

pilonii centrali ai întregii construcții este schimbată, și nu există nici o modalitate convingătoare prin care *Tractatus* ar putea rezolva problemele pe care le ridică incompatibilitățile dintre culori. În limitele trasate de arhitectura *Tractatus*-ului nu există loc pentru o noțiune alterată de propoziție elementară.

Mai departe, separat de această fisură internă a concepției *Tractatus*-ului cu privire la propozițiile necesare, s-ar putea ridica următoarea întrebare. Cât este de adecvată viziunea tractariană despre modalități pentru a da seamă de unele dintre intuițiile noastre mai robuste, ale căror articulări mai rafinate și mai complexe aparțin unei ramuri a filosofiei analitice denumite metafizica modalităților? În partea finală a acestui studiu, pot schița doar unele dintre rațiunile pentru care conceptul de necesitate care susține ontologia din *Tractatus* este precar.

În ultimii treizeci de ani s-a produs o revigorare a studiului problemelor metafizice legate de necesitate și posibilitate. Teme precum necesitatea originilor organismelor și artefactelor individuale, sau chestiunea esenței individuale a mulțimilor, persoanelor, organismelor, artefactelor, substanțelor și evenimentelor cer un angajament ontologic puternic față de proprietăți identificatoare care sunt intrinsec întemeiate. Și la rândul său, genul de fapte și de proprietăți, de care este nevoie pentru a da seamă de *acel ceva* care face ca ceva să fie ceea ce este și nu altceva, se inserează într-un tablou metafizic ale cărui ingrediente de bază sunt concepte modale robuste. Dar atunci, mai este, oare, potrivită necesitatea tautologică apărută de Wittgenstein în *Tractatus* pentru a face dreptate intuițiilor noastre modale mai robuste care sunt solicitate de către asemenea teme metafizice?

Formulat simplu și într-un mod provocator, răspunsul meu este că noțiunea de propoziție necesară tautologică, care este singura de care se ține seama în *Tractatus*, este prea slabă și sterilă pentru a îndeplini o funcție serioasă într-un tablou metafizic al lumii. Așa cum se poate vedea din lucrări care au înrăurit decisiv profilul metafizicii în ultimii ani, lucrări datorate în primul rând lui Saul Kripke, Hilary Putnam, David Lewis, Kit Fine, David Wiggins, Alvin Plantinga sau Graeme Forbes, este nevoie de ceva mai mult. Iar *acel ceva* de care avem nevoie pentru a încerca să rezolvăm probleme legate de identitate, individuare, proprietăți, genuri naturale, enunțuri cu caracter de lege, Dumnezeu, sau libertate, este un tip de necesitate metafizică care merge cu mult dincolo de necesitatea tautologică.

Astăzi, în posteritatea filosofiei analitice timpurii și după decesul pozitivismului logic, metafizicienii analitici nu se mai feresc să vorbească în termenii proprietăților necesare substanțiale ale lucrurilor, sau a propozițiilor necesare non-tautologice, care comunică un conținut mai bogat despre natura internă a lucrurilor. Majoritatea autorilor exprimă identitatea și esența individuală a diferitelor tipuri de lucruri

în termenii unor proprietăți necesare substanțiale, chiar dacă există între ei diferențe notabile. Iar lucrurile nu sunt ceea ce sunt de fapt, sau nu există deloc, dacă nu satisfac în mod unic acele mulțimi de proprietăți, care derivă chiar din natura lor.

Acest gen de a vorbi pe care și-l permit metafizicienii de astăzi, fără nici o teamă de a cădea pradă discursului lipsit de sens, ar fi de neimaginat, dacă unicul concept de necesitate ar fi conceptul necesității logice/tautologice. De fapt, din metafizica descriptivă avem mai multe de învățat decât ne-ar permite *Tractatus*-ul wittgensteinian, care a fost construit pornind de la recunoașterea unui concept unic de necesitate, și anume conceptul necesității logice/tautologice. Metafizicienii activi din zilele noastre „au urcat scara” și au descoperit că aceasta are mai multe trepte decât s-a socotit odată².

Bibliografie :

- L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, traducere românească de Mircea Dumitru și Mircea Flonta, Editura Humanitas, București, 2001.

* * *

- R.J. Fogelin, *Wittgenstein*, ediția a doua, Routledge, London & New York, 1976, 1987.

- J. Hintikka, *Wittgenstein*, Wadsworth, Thomson Learning, 2000.

- D. Pears, David, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein Philosophy*, vol. I, Clarendon Press, Oxford 1987, și vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1988.

Note :

1. Am putea fi tentați să spunem chiar mai mult despre propoziții precum (1) și (2). Deoarece în contextul abordărilor contemporane ale logicii propozițiilor este într-un totu acceptabil să se illustreze conceptul de propoziție elementară sau atomară, utilizând propoziții precum (1) și (2) din lucrarea mea, și întrucât conceptul de propoziție elementară este miezul construcției lumii în *Tractatus*, am putea fi conduși la afirmația că (1) și (2) nu sunt doar propoziții cu sens, ci sunt, totodată, și propoziții elementare.

În această privință se impun două observații. Mai întâi, să nu pierdem din vedere faptul notoriu că Wittgenstein respinge ilustrări simple, precum (1) și (2), ale conceptului său central din *Tractatus*. De aceea, chestiunea dacă propozițiile de culoare ilustrează noțiunea de *propoziție elementară* a *Tractatus*-ului este controversabilă, chiar dacă ele sunt socotite propoziții elementare neproblematică pentru scopurile unui manual de logică.

În al doilea rând, și mai important, atât metodologia lucrării mele, cât și argumentele substanțiale din ea sunt mai puternice și mai sigure, dacă punctul de plecare al demersului pe care urmăresc să-l desfășor aici constă în asumptii mai puține și mai slabe. Din fericire, punctul crucial a ceea ce spun aici, și anume faptul că aplicarea cu sens a proprietăților de grad la individuale oarecare ne determină să lărgim concepția tractariană a domeniului necesității dincolo de necesitatea tautologică, nu este deloc afectat, dacă nu facem asumptia disputabilă că (1) și (2) sunt propoziții elementare. Pentru ca argumentul meu să-și atingă ținta, tot ceea ce-mi trebuie aici este doar acceptarea propozițiilor (1) și (2), și a oricăror compuși veri-condiționali ai acestora, drept propoziții cu sens. Și cred că a accepta așa ceva nu este câtuși de puțin problematic.

Lucrând pe o bază mai slabă, întregul meu argument trebuie să fie mai acceptabil, deoarece, în cele din urmă, se dovedește a fi mai caritabil în privința conceptului de propoziție elementară a *Tractatus*-ului. Totuși, mă grăbesc să adaug că în câteva locuri mai departe în studiul meu va trebui să mă angajez, pentru beneficiul discuției, în favoarea punctului de vedere controversat că (1) și (2) sunt propoziții elementare în sensul *Tractatus*-ului. Această manevră are o dublă motivație. Mai întâi, este vorba chiar de atitudinea lui Wittgenstein, care în lucrările sale de după *Tractatus* a fost pe de-a-ntregul conștient de problemele pe care logica spațiului culorilor le ridică pentru conceptul său de propoziții elementare, în mod deosebit pentru definirea lor prin intermediul ideii că astfel de propoziții sunt independente între ele. Această atitudine sugerează că Wittgenstein nu se opunea cu totul punctului de vedere că propozițiile (1) și (2) pot fi socotite propoziții elementare în accepția *Tractatus*-ului. Și în al doilea rând, este pe de-a-ntregul legitim să urmărim o linie de cercetare care este motivată de către următoarea întrebare. Ce se întâmplă cu conceptul de propoziție elementară a *Tractatus*-ului, dacă se acceptă că ilustrări de manual de logică, precum (1) și (2) din lucrarea mea, sunt propoziții elementare tractariene autentice, și dacă nu este corect să se afirme, așa cum de altfel Wittgenstein însuși a acceptat în opera sa de după *Tractatus*, că singura necesitate este necesitatea logică, adică tautologică? Insist! Noima întregului meu argument, care este aceea că domeniul necesarului cuprinde mai mult decât este gata să accepte Wittgenstein în *Tractatus*-ul său, nu este pusă în primejdie dacă punctul meu de plecare este concepția mai slabă și mai ușor de susținut că (1) și (2) sunt propoziții cu sens, chiar dacă nu sunt și propoziții elementare în sensul *Tractatus*-ului.

2. Mulțumesc profesorului Mircea Flonta pentru observațiile critice făcute în faza de pregătire a manuscrisului acestei lucrări. Cred că remarcele critice și obiecțiile domniei sale au condus la îmbunătățirea argumentelor pe care le prezint aici. Evident, nu există nici un fel de implicație că Mircea Flonta ar accepta ceea ce susțin eu în textul de față, și orice neajunsuri legate de construcția și de formularea argumentelor îmi revin în mod exclusiv.

Wittgenstein și Cercul de la Viena.

Interpretarea propozițiilor elementare ca propoziții de observație

CONSTANTIN STOENESCU

Atât în lucrările despre Wittgenstein, cât și în cele consacrate filosofiei Cercului de la Viena, referirile la cealaltă parte sunt obligatorii, dar și deosebit de diverse. O evaluare rapidă și deloc exhaustivă ne permite totuși să identificăm trei interpretări cu caracter general ale relației dintre Wittgenstein și Cercul de la Viena care au o pondere respectabilă și dețin o anumită autoritate. Să le enumerăm :

1. Într-o primă interpretare, accentul este pus pe situarea lui Wittgenstein în continuarea preocupărilor logice ale lui Frege și Russell. În favoarea acestei asocieri sunt atât mărturisirile lui Wittgenstein¹ și relațiile sale cu cei doi, cât și interpretările propuse, între alții, de Max Black, Elisabeth Anscombe și David Pears². Se consideră că reprezentanții Cercului de la Viena aparțin acestei tradiții filosofice. Ei au preluat de la cei trei orientarea antipsihologistă, dihotomia logic-empiric, viziunea lingvistică asupra teoriilor și atitudinea antimetafizică. Această interpretare este solidară cu teza rupturii dintre *Tractatus* și opera ulterioară a lui Wittgenstein.
2. O a doua interpretare presupune existența unei relații mult mai apropiate între *Tractatus* și filosofia Cercului de la Viena. Pe de o parte, proiectul de înnoire filosofică pe care îl reprezenta concepția științifică despre lume se baza pe realizările din științele exacte ale naturii, din logică și matematică, așadar, și pe contribuțiile lui Frege, Russell și Wittgenstein. Pe de altă parte, *Tractatus*-ul furnizează structura logică de bază a noului pozitivism, în sensul că întregul calcul formal din *Tractatus*, fără a uita *Principia Mathematica* și cercetările din domeniul fundamentelor matematicii, devine metodă de construcție și analiză logică a cunoașterii. Așa cum Wittgenstein indica propozițiile elementare drept ultimii constituenți purtători de sens ai limbajului analizat logic, membrii Cercului de la Viena vor considera că un rol similar cu cel al propozițiilor elementare trebuie îndeplinit în câmpul cunoașterii, în ordinea unei analize

care își propune să precizeze care sunt unitățile ultime ale semnificației cognitive, de relațiile despre experiența imediată. La aceste propoziții despre date senzoriale s-ar reduce prin analiză logică toate celelalte enunțuri cu caracter teoretic din sistemul cunoașterii, iar imposibilitatea unei asemenea reduceri ar fi indiciul lipsei de semnificație cognitivă. De fapt, unii dintre membrii reprezentativi ai Cercului adăugau *Tractatus*-ului teoria senzualistă a cunoașterii preluată de la Mach, fiind în acord cu preocupările lui Russell în buna tradiție empiristă britanică pentru elaborarea atomismului logic. De fapt, după cum încearcă să demonstreze Waismann, toate tezele empirismului logic, inclusiv principiul verificării, sunt integrabile *Tractatus*-ului sau deductibile din acesta. Mai mult decât atât, unii dintre membrii Cercului de la Viena – cel puțin Schlick³ – au fost influențați decisiv de lectura *Tractatus*-ului, devenind, potrivit unei opinii destul de răspândite, simpli comentatori ai acestuia. Această interpretare conține presuposiția că Wittgenstein este un „empirist potențial” după expresia lui A. Quinton.

3. Cea de a treia interpretare accentuează deosebirea dintre Wittgenstein și Cercul de la Viena : în timp ce primul este preocupat de problema naturii și limitelor limbajului, ceilalți se ocupă de problema epistemologică a fundamentelor cunoașterii. Vom înțelege această diferență dacă vom lua în considerare contextul cultural, politic și etic în care Wittgenstein și-a formulat ideile, mediul cultural vienez, preocupările dominante din știința și arta vremii, starea filosofiei, precum și interesele personale de cunoaștere ale lui Wittgenstein, atitudinea sa față de diverse probleme, etapele formării sale⁴. De fapt, Wittgenstein ar fi încercat să se detașeze de la bun început de interpretarea *Tractatus*-ului în cheie empiristă prin refuzul prefeței scrise de Russell pentru prima ediție a lucrării. *Tractatus*-ul a fost citit doar parțial de către comentatorii săi de orientare logic-empiristă prin aceea că ultimele pagini, începând cu propoziția 6.4, referitoare la etică și sensul lumii, au fost considerate marginale, nerelevante pentru mesajul filosofic al *Tractatus*-ului, ceea ce este o mare eroare: doar o interpretare etică este în acord cu intențiile lui Wittgenstein. Cât privește critica limbajului, un pasaj central din *Tractatus* în care se face o referire negativă la Mauthner – „Orice filosofie este o critică a limbajului (ce-i drept, nu în sensul lui Mauthner)”⁵ – dezvăluie orientarea deloc empiristă a lui Wittgenstein și favorizează formularea ipotezei conform căreia Wittgenstein a dorit să ofere o alternativă la perspectiva empirist-psihologistă a lui Mauthner. În general, se acceptă că Wittgenstein s-a apropiat de Frege și Russell, dar a făcut-o doar pentru că a crezut că metodele lor logice îl vor ajuta să rezolve propriile sale probleme, configurate într-o perioadă foarte timpurie a vieții sale.

În acest studiu vom încerca să argumentăm că, deși aceste interpretări sunt divergente, există cel puțin o problemă la care se

raportează unitar: este vorba de acceptarea faptului că reprezentanții Cercului de la Viena au considerat că propozițiile elementare, unul dintre conceptele introduse de către Wittgenstein în *Tractatus*, nu ar fi nimic altceva decât propoziții de observație. Diferențele apar atunci când în cadrul fiecărei interpretări generale este evaluată această afirmație: în cazul primei interpretări se pune accent pe continuitatea unei tradiții filosofice și pe rolul lui Wittgenstein în conturarea unor teme filosofice, în a doua interpretare se subliniază ideea că Schlick și acei membri ai Cercului apropiați lui nu au făcut altceva decât să ducă mai departe demersul lui Wittgenstein și să derive consecințele epistemologice din principalele teze ale *Tractatus*-ului, iar în cadrul ultimei interpretări, înțelegerea propozițiilor elementare ca propoziții de observație este privită drept un „păcat original” al recepției ideilor lui Wittgenstein în cadrul Cercului, o interpretare incompatibilă cu proiectul filosofic wittgensteinian, așadar, drept o eroare.

Îndreptățită sau nu, interpretarea propozițiilor elementare ca propoziții de observație reprezintă un fapt istoric pe care nici o interpretare generală nu îl poate ignora decât cu mari pierderi. Inițial, pentru propozițiile care exprimă trăiri sau constatări perceptuale a fost folosit termenul „propoziții-protocol” (*Protokollsätze*) propus de Neurath. Simplificând, teoria inițială susținea că între propozițiile generale ale științei și propozițiile-protocol există o relație deductivă care permite verificarea sau confirmarea celor dintâi prin reducerea lor la cele din urmă. Aceste propoziții de observație reprezintă fundamentul cunoașterii; drept urmare, ele vor fi numite propoziții de bază (*Basissätze*). Dacă propozițiile care conțin termeni teoretici intră în contradicție cu propozițiile de bază, atunci primele trebuie revizuite sau, eventual, trebuie să revedem regulile de traducere. Ulterior, această teorie va fi rafinată și reevaluată prin contribuțiile lui Neurath, Carnap, Schlick, Popper, Ayer.

Această interpretare a propozițiilor elementare ca propoziții de observație este discutabilă. În primul rând, fie și numai pe baza unei cercetări *ad litteram* a *Tractatus*-ului, nu vom găsi argumente suficiente pentru a susține teza că Wittgenstein folosește expresia „propoziții elementare” astfel încât ea să fie intersubstituibilă cu expresia „propoziții de bază”. Dimpotrivă, există numeroase formulări și contexte care exclud categoric o asemenea similitudine. În al doilea rând, este greu de susținut că propozițiile elementare, așa cum le înțelege Wittgenstein, ar avea acel rol pe care membrii Cercului de la Viena îl acordă propozițiilor de observație în teoria verifiționistă a semnificației. În fine, modul în care sunt folosiți în *Tractatus* termenii „obiect” și „stare de lucruri atomară” indică lipsa de teme a acestei interpretări. Obiectele accesibile experienței sau stările de lucruri pe care le cunoaștem prin experiență nu sunt „obiecte” sau „stări de lucruri atomare” în *Tractatus*. Ca urmare, propozițiile elementare nu pot fi

propoziții de observație de vreme ce ele sunt alcătuite din nume care nu desemnează obiecte accesibile experienței.

Atunci, cum explicăm înțelegerea propozițiilor elementare ca propoziții de bază, în sensul în care este folosită această expresie în cadrul Cercului de la Viena? Care au fost factorii care au favorizat această interpretare? Ne propunem să prezentăm în continuare un răspuns la această întrebare și să încercăm să arătăm cum s-a ajuns la înțelegerea propozițiilor elementare ca propoziții de observație.

Wittgenstein ajunge la Cambridge în toamna anului 1911 și începe să lucreze sub îndrumarea lui Russell⁶. Preocupat de problema fundamentelor matematicii, Wittgenstein îl contactase anterior pe Frege pentru a afla părerea acestuia despre însemnările sale pe această temă. Pe lângă aprecierea pozitivă pentru primele rezultate ale cercetărilor sale, se pare că Frege l-a încurajat să aibă inițiativa unei întâlniri cu Russell. Urmarea a fost un șir de convorbiri aproape zilnice între cei doi, până în toamna anului 1913, când Wittgenstein a plecat în Norvegia. Tema principală de discuție: limbajul logicii propozițiilor. Într-o scrisoare către Russell datată 26.12.1912, Wittgenstein scrie: „Am avut o lungă discuție cu Frege despre teoria noastră a simbolismului pe care, cred, a înțeles-o în linii mari. A spus că se va mai gândi la ea. Problema complexă este acum mai clară pentru mine și sper foarte mult că pot să o rezolv”⁷. Preocuparea principală a lui Wittgenstein este evidentă: natura și limitele limbajului, mai precis, problema posibilității descrierii structurii logice a lumii cu ajutorul unui limbaj simbolic. Aceasta este „problema complexă”. Tema este configurată pornind de la realizările lui Frege și Russell. În afara schimbului epistolar dintre Wittgenstein și Russell din perioada elaborării *Tractatus*-ului (1912-1920), care confirmă faptul că fiecare dintre ei se raporta la celălalt ca și cum ar fi lucrat la un proiect comun, mai avem la dispoziție trei caiete de însemnări din perioada 1914-1916 care au scăpat de la distrugerea ordonată de Wittgenstein în 1950⁸, un text scris în 1913 și înmănat lui Russell⁹, precum și câteva însemnări dictate lui G.E. Moore în Norvegia în aprilie 1914¹⁰. Considerate ca materiale pregătitoare pentru *Tractatus*, aceste texte ne oferă o imagine destul de clară asupra preocupărilor tânărului Wittgenstein, cu atât mai mult cu cât, la o cercetare atentă, se poate observa că, în mare parte, *Tractatus*-ul este rezultatul selectării și ordonării acestor însemnări preliminare.

Majoritatea însemnărilor lui Wittgenstein aparțin domeniului logicii și sunt în strânsă legătură cu preocupările lui Frege din *Grundgesetze* și ale lui Russell din *Principia Mathematica*. Este vorba despre considerații referitoare la limbajul simbolic al logicii, la operatori și variabile, funcții de adevăr și folosirea metodei deciziei prin tabele de adevăr. Sunt definite propozițiile elementare și propozițiile moleculare, iar adevărurile logice sunt caracterizate drept tautologii. În continuarea

acestor însemnări de logică și filosofie a limbajului se află însemnări care duc spre teoria cunoașterii și ontologie. De exemplu, conceptul de „imagine”, ori conceptele de „stare de lucruri”, „fapt” și „obiect”. Printre aceste însemnări se regăsesc și cele cu caracter etic, inclusiv, de exemplu, referiri la Dostoievski sau Schiller¹¹.

Wittgenstein introduce în aceste însemnări și noțiunea de „propoziție elementară”, adică elementele ultime, elementele cele mai simple, atomii limbajului, care reflectă structura celor mai simple elemente ale lumii, stările de lucruri atomare¹². După Wittgenstein, propozițiile elementare sunt enunțuri în care unui nume i se atribuie un predicat. Pentru Wittgenstein propozițiile elementare sunt oglindiri¹³ ale structurii atomare a lumii, ele sunt corelatele lingvistice (elementele simple) ale componentelor celor mai simple ale structurii lumii.

Nici în însemnările sale preliminare, nici în *Tractatus*, Wittgenstein nu a dat deloc exemple de propoziții elementare. Unii comentatori au apreciat că Wittgenstein le-a lăsat cititorilor grija de a înțelege ceea ce trebuie înțeles¹⁴. Însuși Wittgenstein subliniază că nu a vrut să spună mai mult, că nu l-au interesat și acele *minima sensibilia* (adică acele componente ale stărilor de lucruri pe care le cunoaștem prin experiență) care, eventual, ar corespunde propozițiilor elementare¹⁵. Pentru el, logica limbajului (conexiunile posibile în logică, forma logică a propoziției) redă structura lumii și atât îl preocupă. Considerate drept combinații de nume, propozițiile elementare sunt, în opinia lui Wittgenstein, logic independente. Ca urmare, propoziții de felul „Acesta este roșu” și „Acesta este verde” sunt logic incompatibile și nu pot fi socotite drept propoziții elementare. Înseamnă că numele care constituie propozițiile elementare stau pentru un alt tip de obiecte. Care sunt aceste obiecte simple? Wittgenstein nu oferă un răspuns explicit din motivul că, programatic vorbind, cercetarea sa este una realizată din perspectivă logică, nefiind loc în *Tractatus* pentru o discuție despre ceea ce ar putea mijloci și cum ar arăta o anumită lume a faptelor, deși, probabil Wittgenstein a crezut că *Tractatus*-ul conține sau cel puțin sugerează acest răspuns. Putem să conchidem doar că trebuie să postulăm existența obiectelor simple de vreme ce la nivelul limbajului am identificat elementele constitutive ultime și cele mai simple unități purtătoare de sens, propozițiile elementare.

Wittgenstein nu evaluează propozițiile elementare din punct de vedere epistemologic. Nu același lucru îl face Russell, pentru care propozițiile elementare sunt elementele ultime ale cunoașterii, sunt atomi ai cunoașterii. În perioada în care Wittgenstein își făcea voluntariatul în primul război mondial, Russell publică „The Philosophy of Logical Atomism”¹⁶ despre care mărturisește că este rezultatul discuțiilor sale cu Wittgenstein, fapt dovedit și de similaritatea tematică a textului scris de Russell cu textul înmănat lui Russell de către Wittgenstein în 1913. Într-o notă explicativă, Russell precizează că a

discutat cu Wittgenstein despre aceste probleme înainte de 1914. Temele abordate: fapte și propoziții, predicate și relații, propoziții atomare și propoziții moleculare, descripții și simboluri incomplete. Încă de la prima lectură se poate constata că Russell corelează cercetarea cu o teorie asupra cunoașterii nemijlocite (*knowledge by acquaintance*) pe care o elaborase în linii mari încă în *Problemele filosofiei*¹⁷. În acest sens, dacă Wittgenstein propunea o perspectivă logică, fiind interesat de structura logică a lumii ca structură posibilă, Russell este preocupat în special de structura faptelor cunoscute. Drept consecință, Russell nu vorbește despre independența logică a tuturor propozițiilor atomice, ci numai despre independența logică a propozițiilor atomice adevărate. Mai mult decât atât, după Russell, dacă faptele atomice pot fi cunoscute, ele nu vor fi cunoscute inferențial, propozițiile despre ele neputând fi derivate din altele mai simple. Aceasta înseamnă că stabilim doar pe cale empirică dacă propoziții precum „Acesta este roșu” sau „Acesta este în fața aceluia” sunt acceptate sau respinse¹⁸. Evident, pentru Russell propozițiile atomice sunt înțelese în cheie epistemologică. Wittgenstein este indiferent în însemnările sale față de o asemenea continuare a analizei, interesul său fiind, după cum am arătat, de a rezolva probleme care se pot rezolva prin logică, fără nimic în plus. Astfel, Wittgenstein precizează că produsul logic a două propoziții elementare nu poate fi o tautologie, iar în cazul în care rezultatul este o contradicție (cum ar fi „A este roșu și A este verde”) vom avea un criteriu că cele două propoziții nu sunt elementare. În acest caz, contradicția ne indică doar că aparența fenomenală este înșelătoare¹⁹. Din punct de vedere logic este imposibil să formulăm cele două propoziții deoarece structura logică a culorii exclude prezența simultană a două culori în același loc al câmpului vizual. Chiar dacă am consemnat această diferență de perspectivă dintre Wittgenstein și Russell, credem că luarea în considerare a conceptului de cunoaștere nemijlocită cu care operează Russell și la care Wittgenstein cel puțin lasă impresia că face unele referiri în însemnările sale, poate să ducă la formularea unei duble ipoteze: mai întâi, că obiectele cele mai simple nu ar putea fi cunoscute altfel decât în mod nemijlocit; în al doilea rând, că propozițiile cele mai simple (propoziții elementare) ar fi propoziții despre ceea ce ne este dat nemijlocit în experiență. În acest sens, se poate spune că încă din perioada constituirii proiectului filosofic din *Tractatus*, ideile epistemologice de orientare empiristă ale lui Russell au pregătit înțelegerea propozițiilor elementare ca propoziții de observație.

Să continuăm reconstrucția istorică. Înainte de publicarea *Tractatus*-ului, Wittgenstein îi trimite manuscrisul lui Russell, apoi Russell îi trimite textul introducerii propuse de el. Pe parcursul a doi ani (1919-1920) cei doi fac un schimb epistolar care se încheie cu refuzul lui Wittgenstein ca lucrarea sa să fie însoțită de introducerea propusă de Russell.

Între altele, o sursă a controversei este aceea că, deși Wittgenstein nu a spus nimic clar despre felul în care ar trebui să fie stabilite propozițiile elementare (lăsând să se înțeleagă că aceasta ar ține de aplicarea logicii), ci doar ce sunt acestea, Russell a înțeles propozițiile elementare ca enunțuri despre stările de lucruri observabile, în spiritul teoriei sale asupra cunoașterii nemijlocite. Acordul este însă deplin în privința pașilor analizei: semnificația propozițiilor compuse poate fi precizată prin raportare la propozițiile elementare, corespunzător teoriei funcțiilor de adevăr. Pe de altă parte nu cade în domeniul de competență al logicii problema identificării lucrului perceput prin cunoaștere directă²⁰. Logica precedă orice asemenea experiență. Pentru Wittgenstein, o propoziție precum „Acesta este roșu” trebuie analizată mai departe, pe când Russell s-ar opri aici, adică la ceea ce el numise în *Problemele filosofiei* judecăți de percepție, apoi propoziții atomice. Russell aduce cercetarea în plan epistemologic. Membrii Cercului de la Viena vor merge mai departe: ei vor identifica faptele atomice descrise de propozițiile elementare cu datele experienței senzoriale, iar propozițiile elementare indicate de Wittgenstein drept purtători ai semnificației, devin propoziții de bază și prin aceasta elemente și temeuri ale cunoașterii. Analiza este deplasată din planul cercetării limbajului în planul cercetării epistemologice. Numim aceasta *interpretarea observațională a propozițiilor elementare*. Această interpretare nu-i aparține lui Wittgenstein, ci membrilor Cercului de la Viena, dar, în opinia acestora din urmă, ea ar fi consistentă cu teoria generală formulată de Wittgenstein cu privire la relația dintre limbaj și lume (în care și teoria adevărului corespondență este un ingredient implicit). Unii dintre membrii Cercului au accentuat că această interpretare nu intră în contradicție cu tezele lui Wittgenstein din *Tractatus*, ci este deductibilă din acestea. Waismann, de exemplu, într-o încercare de prezentare sistematică a ideilor din *Tractatus*, include teza verificării printre ideile ordonatoare care dau forța argumentativă a *Tractatus*-ului. Dacă nu ar fi așa, ar trebui ca principiul verificării să intre în contradicție cu cel puțin una dintre celelalte idei fundamentale. Dimpotrivă, Waismann crede că principiul verificării permite chiar mai buna clarificare a *Tractatus*-ului. Repet, Wittgenstein nu a dat nici un exemplu de obiect simplu sau de propoziție elementară, lăsând deschise mai multe interpretări. Cea observațională este una dintre ele. În însemnările sale premergătoare *Tractatus*-ului, Wittgenstein nu se referă la cunoașterea nemijlocită deoarece aceasta nu are relevanță pentru demersul pur logic pe care îl înfăptuia el. Pe el nu-l preocupă problema tehnică de a arăta cum în practică propozițiile despre lume, inclusiv principiile și legile științei, se corelează cu propozițiile elementare. Pe el nu-l interesează evaluarea unei anumite descrieri a lumii, fie chiar și cea științifică, ci exclusiv structura logică a acestei descrieri, mecanismele prin care această descriere se constituie ca imagine.

Spre deosebire de reprezentanții Cercului de la Viena, pe Wittgenstein nu-l preocupă problema aplicării ideilor sale, adică problema tehnică a corelării principiilor și legilor științei cu propozițiile elementare, de unde și neînțelegerile lui cu Carnap, cel pentru care o idee logică sau filosofică este valoroasă dacă este aplicabilă, în sensul îndeplinirii unui anumit rol în construirea concepției științifice despre lume. După unul dintre biografi săi, Brian McGuinness²¹, Wittgenstein ar fi considerat că problema aplicării tezelor sale nu mai este una dificilă de vreme ce am rezolvat problema generală referitoare la relația dintre formele logice, structura limbajului și structura lumii. Între altele, Wittgenstein i-ar fi sugerat lui Russell, încă înainte de primul război mondial, că problema metodologică a construirii întregului științei pe baza datelor senzoriale nu ridică dificultăți. Știința era pentru Wittgenstein doar o anumită descriere a lumii care nu ne-ar oferi o înțelegere mai profundă decât ceea ce se putea rezolva exclusiv prin logică. Pe de altă parte, Wittgenstein era mai interesat de probleme etice sau estetice.

La o primă privire, se poate spune că membrii Cercului vienez au susținut interpretarea observațională a propozițiilor elementare din mai multe motive: 1) ei erau preocupați de probleme epistemologice, nu doar de raportul dintre limbaj și lume; 2) au citit *Tractatus*-ul prin oglinda empirist-deformatoare a lui Russell; 3) Wittgenstein însuși nu a ripostat față de direcția dată dezbaterilor de către vienezi.

Nu este clară data primelor lecturi ale *Tractatus*-ului de către membrii Cercului. Hahn ar fi susținut în Viena un seminar pe teme din *Tractatus* în 1922. Oricum, se pare că în perioada 1922-1926 au fost mai multe lecturi, cel puțin două, dar nu în aceeași componență a cercului. Majoritatea comentatorilor sunt însă de acord că o primă lectură sistematică a avut loc în anul academic 1926-1927, la propunerea lui Carnap, promovată de Schlick. A urmat apoi o perioadă, până în 1929, în care Wittgenstein s-a întâlnit cu Schlick, Carnap, Waismann și Feigl, apoi, după 1929, datorită dezacordului față de conținutul „Manifestului Cercului de la Viena” s-a întâlnit numai cu Schlick și Waismann, iar din 1932 Wittgenstein a încetat să-și mai comunice ideile, se pare, din cauza felului în care au fost folosite de Carnap în articolul „Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft”. Consider că ar fi o eroare să judecăm interpretarea propozițiilor elementare ca propoziții de observație doar printr-o raportare strictă la *Tractatus*, ca și cum ar fi sau nu o citire sau o aplicație corectă a tezelor din *Tractatus*, fără a lua în considerare faptul că Wittgenstein s-a aflat într-o relație de comunicare destul de intensă cu reprezentanții Cercului de la Viena pe toată durata elaborării diverselor versiuni ale propriei lor interpretări a propozițiilor elementare. Criticii acestei interpretări îi acuză pe membrii Cercului de la Viena că au citit *Tractatus*-ul dintr-o perspectivă empiristă deformatoare. Totuși, după cum remarcă Ayer, „dacă Wittgenstein nu era de acord cu

această interpretare, de ce nu a reacționat din moment ce era în contact personal cu ei? Dacă nu a acceptat-o, de ce le-a permis să creadă că o acceptă?"²². Aceste întrebări ale lui Ayer sugerează existența unui acord tacit sau a unei complicități filosofice ciudate între Wittgenstein și cel puțin unii dintre membrii Cercului de la Viena, dar această ipoteză nu este susținută în nici un fel de informațiile de care dispunem din alte surse la fel de autorizate. Știm însă că Wittgenstein nu ezitase să respingă prefața propusă de Russell. Cea mai facilă reacție ar fi să-i acuzăm pe membrii Cercului de la Viena de ignoranță și de faptul că au fost prizonierii prejudecăților lor filosofice. Dar dacă urmărim demersul lor, constatăm că lucrurile stau cu totul altfel. Pe de o parte, unii dintre membrii Cercului sunt preocupați de cercetarea unor probleme în spiritul tezelor lui Wittgenstein din *Tractatus*. De exemplu, ce înseamnă să analizăm o propoziție până la capăt? Desigur, să definim toate semnele²³, cu excepția celor primitive nedefinibile. Cum vor căpăta semnificație aceste semne primitive? Nu altfel decât pe cale ostensivă, afirmă Schlick, iar Carnap doar revizuieste parțial acest răspuns, susținând că definițiile ostensive sunt reguli de transformare în limbaj, de exemplu, „câine = animal de același fel ca și animalul aflat în locul x la momentul t ". Pe de altă parte, trebuie să luăm în considerare că reprezentanții Cercului de la Viena s-au aflat într-o relație directă cu Wittgenstein într-o perioadă în care acesta își revăzuse deja multe dintre ideile sale din *Tractatus*, iar gândirea sa urma alt drum. Așa încât, pentru o evaluare corectă trebuie să luăm în considerare și lucrările lui Wittgenstein din anii '20 și '30, pentru a ne da seama că nu doar *Tractatus*-ul reprezintă conținutul discuțiilor dintre Wittgenstein, Schlick și Waismann²⁴. În acest sens, se poate spune că „lectura pozitivistă a lui Wittgenstein nu a fost (cel puțin nu în exclusivitate) o lectură a *Tractatus*-ului"²⁵. Pe de altă parte, chiar în cadrul Cercului de la Viena au fost formulate critici severe față de unele dintre ideile cuprinse în *Tractatus* mai cu seamă de către Neurath și Carnap. Pe de altă parte, Wittgenstein nu mai era în anii '30 un susținător al ideilor sale din *Tractatus*. În acest sens, se poate spune că greșesc acei critici care evaluează interpretarea pozitivistă doar din perspectiva *Tractatus*-ului. Membrii Cercului de la Viena erau în legătură cu un om a cărui gândire era fluidă, în mișcare, în evoluție, oarecum instabilă, ceea ce făcea uneori dificilă colaborarea. După mărturia lui Waismann, el nu a reușit niciodată să-l facă pe Wittgenstein să adere la formulări precise și definitive ale propriilor sale idei. Wittgenstein însuși își revizuieste unele dintre tezele din *Tractatus* în anii '20-'30, iar susținătorii interpretării propozițiilor elementare ca propoziții de observație își reformulează și ei unele dintre afirmațiile inițiale. Într-o primă interpretare se discută despre propozițiile protocol ca simple înregistrări ale stărilor senzoriale subiective. Această interpretare ia în considerare faptul că, în general, este posibil să atribuim o anumită

calitate unui anumit obiect. Ca urmare, conjuncția propozițiilor „A este verde și A este roșu” este o contradicție²⁶. Wittgenstein începe să pună la îndoială acest rezultat încă din articolul „Some Remarks on Logical Form” din 1929²⁷. El consideră că propoziții care atribuie calități diferite aceluiași obiect nu se contrazic una pe alta, ci se exclud. Conjuncția lor nu este o contradicție, ci un nonsens. Drept urmare, atenția lui Wittgenstein se concentrează asupra rolului pe care îl au regulile limbajului. Nu-i suficient să lăsăm totul pe seama constantelor logice, așa cum făcuse în *Tractatus*, ci să formulăm regulile care să nu permită apariția nonsensului în limbaj. Două propoziții precum „A este verde” și „A este roșu” nu sunt independente una de alta deoarece aparțin aceleiași dimensiuni, ca să zicem așa. Noua sarcină filosofică pe care și-o asumă Wittgenstein este determinarea regulilor limbajului. Deși *Tractatus*-ul este încă un punct de pornire în aceste cercetări, o teză fundamentală este abandonată: limbajul încetează să mai fie o imagine logică a lumii și devine un sistem de reguli care determină ceea ce este permis și interzis astfel încât să nu apară nonsensul.

Reprezentanții Cercului de la Viena reacționează în principal în două feluri la evoluția lui Wittgenstein. Pe de o parte, ei continuă dezbaterea asupra rolului logic special al propozițiilor elementare convertite în propoziții de bază, susținuți și de interesul lui Wittgenstein pentru principiul verificării²⁸, evoluând spre fizicalism; pe de altă parte, ei preiau noua teză cu privire la limbaj ca sistem de reguli și încearcă să o folosească pentru rezolvarea aceleiași probleme a propozițiilor de bază. Carnap ilustrează prima linie de evoluție, ceea ce îl va duce independent până la formularea teoriei cu privire la propozițiile de reducere, definite ca reguli de corespondență care permit precizarea înțelesului termenilor teoretici și care le asigură acestora din urmă semnificație cognitivă prin specificarea fenomenelor observabile corespunzătoare în termenii ireductibili ai unui limbaj fizicalist, în timp ce Schlick o ilustrează simptomatic pe cea de a doua, pentru care Wittgenstein este în mai mare măsură responsabil²⁹. În studiul „Meaning and Verification”, Schlick discută despre principiul verificării din perspectiva noii concepții despre limbaj a lui Wittgenstein. A răspunde la întrebarea cum poate fi verificată o propoziție înseamnă a aduce o contribuție la gramatica propoziției, adică a specifica regulile folosirii acelei propoziții. Cum vom caracteriza propozițiile de bază dacă adoptăm noua concepție asupra limbajului? Vom mai indica în vreun fel rolul lor logic special? La un răspuns la această întrebare ajung, ca urmare a dezbaterilor din cadrul Cercului de la Viena, F. Waismann și A. J. Ayer, primul în articolul „The Relevance of Psychology to Logic”³⁰, celălalt în studiul „Basic Propositions”³¹. Ayer vizitează Viena chiar în perioada în care se discută problema propozițiilor de bază. Cei doi vor susține următoarea teză: propozițiile prin care descriem experiența nemijlocită sunt corecte dacă noi folosim cuvintele în acord cu regulile

limbajului. Avem niște convenții și nu le încălcăm. Ayer va accentua că propozițiile de bază, în calitate de enunțuri ce descriu datele senzoriale, sunt infailibile în sensul că nu pot fi decât adevărate atâta timp cât nu facem greșeli în folosirea cuvintelor. Este evident că acest curs al discuției, indiferent dacă oferă sau nu o soluție bună la problema propozițiilor de bază, pune capăt tentativei reprezentanților Cercului de la Viena de a găsi în *Tractatus*, mai precis în considerațiile despre propozițiile elementare, o justificare pentru propria lor teorie despre propozițiile de bază ca propoziții de observație. Dacă o dată cu Popper baza începuse deja să se clatine, curând după aceea nici expresia „propoziții de observație” nu va scăpa șubrezirii poziției ei de piatră unghiulară a unei teorii a cunoașterii. Iar în tot acest început de „dezastru” propozițiile elementare ale lui Wittgenstein nu vor avea nimic de suferit.

Note:

1. În prefața sa la *Tractatus*, Wittgenstein scrie: „Doresc doar să menționez că sunt îndatorat pentru o mare parte din impulsul dat gândurilor mele operelor grandioase ale lui Frege și lucrărilor prietenului meu, domnul Bertrand Russell” (*Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Humanitas, București, 2001, pp. 77-78, trad. Mircea Dumitru și Mircea Flonta). Ulterior, în 1931, va întări și va întregi această afirmație: „Există, cred eu, un adevăr atunci când mă gândesc că sunt, în ceea ce cuget, doar reproductiv. Cred că nu am inventat niciodată o mișcare a gândirii, ci ea mi-a fost dată întotdeauna de altcineva. Eu am preluat-o doar cu pasiune în munca mea de clarificare. Așa m-au influențat Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa” (*Însemnări postume 1914-1951*, Editura Humanitas, București, 1995, p. 46, trad. Mircea Flonta și A.-P. Iliescu).
2. Vezi Max Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cambridge University Press, 1964; G.E.M. Anscombe, *An introduction to Wittgenstein's Tractatus*, Hutchinson University Library, London, 1963; David Pears, *Wittgenstein*, London, 1969. Între altele, acesta din urmă susține că interesul lui Wittgenstein pentru filosofie a apărut abia după întâlnirile cu Frege și Russell.
3. Această susținere este analizată critic de Ludovico Geymonat în studiul „Development and continuity in Schlick's thought”, în Brian McGuinness (ed.), *Moritz Schlick*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, 1985.
4. Această interpretare este susținută de Allan Janik și Stephen Toulmin în lucrarea *Viena lui Wittgenstein*, Editura Humanitas, București, 1998, trad. Mircea Flonta.
5. Propoziția 4.0031 din *Tractatus*. În lucrarea *Contribuții la o critică a limbajului*, apărută în 1901, Fritz Mauthner se situează explicit pe poziții nominaliste și empiriste, în continuarea tradiției lui Locke și în acord cu

un contemporan al său, Ernst Mach. Mauthner susține că limbajul are o bază conceptuală, că toate cunoștințele noastre își au sursa în impresiile senzoriale, iar critica limbajului echivalează cu eliminarea din limbaj a „fantomelor conceptuale” rezultate prin atribuirea de semnificații termenilor generali abstracți. Astfel de concepte rezultate prin reificare sunt „materie”, „forță”, „atom”, „energie” în știință sau „substanță”, „absolut” în filosofie. Pentru o prezentare a concepției lui Mauthner, vezi Gershon Weiler, *Mauthner's Critique of Language*, Cambridge University Press, 1970.

6. La un an după sosirea lui Wittgenstein la Cambridge, Russell scrie despre acesta într-o scrisoare datată 13.2.1913: „Este ființa cea mai entuziastă și cea mai capabilă din câte mi-a fost dat să cunosc, cu excepția lui Moore” (Bertrand Russell, *Autobiografie, 1872-1914*, Editura Politică, București, 1969, trad. Adina Arsenescu, p. 347).
7. Ludwig Wittgenstein, *Notebooks, 1914-1916*, trad. G.E.M. Anscombe, G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe (eds.), Harper Torchbooks, New York and Evanston, 1969, p. 120.
8. Aceste caiete au scăpat de la distrugere deoarece au fost uitate în casa din Gmunden a surorii sale mai tinere, doamna Stonborough. De ce a cerut Wittgenstein să fie distruse însemnările sale de tinerețe? Nu cumva pentru că a considerat că acestea nu-l mai reprezentau?
9. Există două versiuni ale acestui text: una care se află în arhiva personală a lui Russell, alta publicată de H.T. Costello în *Journal of Philosophy* din aprilie, 1957, vol. LIV, nr. 9 (și pe care acesta a primit-o tot de la Russell). Deși Russell a mărturisit că nu-și amintește cum s-a ajuns la cele două versiuni, J. Griffin crede că versiunea publicată de Costello este rezultatul revizuirii de către Wittgenstein a unui text mai vechi și, ca urmare, ea trebuie luată în considerare.
10. Toate aceste texte au fost adunate în volumul Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, ed.cit.
11. *Op.cit.*, pp. 73, respectiv 86.
12. David Pears (*op.cit.*) susține această interpretare standard: în demersul său atomist, Wittgenstein identifică elementele simple ale lumii (obiectele simple) cărora le corespund în plan lingvistic propozițiile elementare. Structura lumii este atomară. Lumea este compusă structural din elemente simple, iar structura propozițiilor elementare reflectă structura obiectelor.
13. Wittgenstein îi spunea în aprilie 1914 lui G.E. Moore: „un limbaj care poate exprima orice *oglindește* anumite proprietăți ale lumii” (*Notebooks*, ed.cit., p. 107).
14. De exemplu, Pears crede aceasta. Vezi *Wittgenstein*, ed.cit., p. 56.
15. Norman Malcolm mărturisește că Wittgenstein i-a spus că era preocupat exclusiv de probleme logice, nu de probleme empirice, iar a decide dacă un obiect perceput este sau nu simplu este o asemenea chestiune empirică. (Vezi Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein, A Memoir*, London, 1958, p. 86.)
16. *Russell's Logical Atomism*, ed. and introd. by David Pears, Fontana/Collins, London, 1972.
17. Bertrand Russell, *Problemele filosofiei*, Editura All, București, 1995, trad. Mihai Ganea.

18. Vezi și Bertrand Russell, *Our Knowledge of External World*, Allan and Unwin, 1926, pp. 62-63.
19. *Notebooks*, ed.cit., p. 91. Vezi și propoziția 6.3751 din *Tractatus*.
20. „Cunoașterea faptului particular nu este esențială pentru logică”, *Notebooks*, p. 3.
21. Brian McGuinness, „Wittgenstein and the Vienna Circle”, în vol. *Moritz Schlick*, ed.cit.
22. Vezi A.J. Ayer, *Parts of my Life*, p. 116, Oxford, London, 1978.
23. „Prescurtarea simbolului unui complex într-un simbol simplu poate fi exprimată printr-o definiție”, scrie Wittgenstein în *Tractatus* (propoziția 3.24).
24. Însemnările lui Waismann dovedesc acest lucru. Vezi F. Waismann, *Wittgenstein and the Vienna Circle*, Brian McGuinness (ed.), Blackwell, Oxford, 1979.
25. Ramon Cirera, *Carnap and the Vienna Circle*, Rodopi, Amsterdam, Atlanta, 1994, p. 50.
26. Vezi *Tractatus*, propoziția 6.3751.
27. Ludwig Wittgenstein, „Some Remarks on Logical Form”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. IX, 1929.
28. După cum scrie și Waismann (*op.cit.*), Wittgenstein a avut rolul decisiv în adoptarea principiului verificării. În evoluția lui Wittgenstein principiul verificării are un rol dual: pe de o parte, după cum a încercat să arate Waismann, acest principiu este integrabil *Tractatus*-ului; pe de altă parte, același principiu este susținut cu tărie de Wittgenstein chiar în perioada în care începuse să-și pună la îndoială ideile din *Tractatus*.
29. Există chiar opinia că activitatea lui Schlick poate fi împărțită în două perioade: înainte și după întâlnirea cu Wittgenstein. Vezi, de exemplu, Anthony Quinton, „Schlick before Wittgenstein”, în vol. *Moritz Schlick*, ed.cit.
30. În Feigl & Sellers (eds.), *Readings in Philosophical Analysis*, Appleton Century Crafts, New York, 1949.
31. În Max Black (ed.), *Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, 1950.

Jocurile de limbaj și înțelegerea progresivă a expresiilor

GHEORGHE-ILIE FÂRTE

Problemele filosofice cercetate de către Ludwig Wittgenstein în perioada sa de „maturitate” – sensul, semnificația, înțelegerea (filosofică), învățarea limbajelor, gramatica filosofică, utilizarea regulilor, analiza logică, fundamentele matematicii etc. – se dovedesc a fi într-atât de redutabile încât orice încercare de tratare sistematică și definitivă a acestora pare a fi sortită eșecului. Afirmând că cele mai bune rezultate ale încercărilor sale filosofice au putut fi scrise doar sub forma fragmentară a remarcelor deoarece gândurile lui se estompau de îndată ce erau constrânse să urmeze o direcție anume (contrară tendinței lor naturale)¹, filosoful austriac nu a făcut decât să exprime imposibilitatea practică de a prezerva profunzimea ideilor din domeniile abordate înăuntrul unei arhitectonici impecabile. Prin maniera necategorică în care și-a prezentat gândurile – în loc de rezolvări și răspunsuri apodictice sunt puse întrebări și sunt sugerate răspunsuri posibile – și prin declarația că dorește, cu scrierile sale, să-i îndemne pe alții la cugetări proprii, iar nu să-i scutească de efortul de a gândi², același filosof a evidențiat, o dată în plus, caracterul deschis al problematicii în cauză.

În aceste condiții, nu credem că ar fi potrivit să ne propunem sistematizarea forțată a ideilor pe care Wittgenstein le-a notat în compoziții libere ori rezolvarea definitivă a unora dintre aceste probleme filosofice perene. Încercând să evităm pericolul de a reduce ideile wittgensteiniene la combinarea unor clișee, de felul „joc de limbaj”, „formă de viață”, „folosire”, „obicei”, „a urma o regulă”, „gramatică filosofică” etc., vom căuta să aducem în atenție unele considerații ale filosofului austriac ca puncte de reper în susținerea tezei că înțelegerea expresiilor dintr-un limbaj (cu precădere a expresiilor de ordin abstract) este o activitate multiformă și progresivă, ea încheindu-se arareori prin asimilarea *completă* a „semnificației” corespunzătoare.

Conform unei ipoteze care pare a fi în acord cu simțul comun, înțelegerea și, implicit, învățarea expresiilor se reduc la corelarea acestora cu unele obiecte sau stări de lucruri din realitate, respectiv cu

ideile care ne apar în minte o dată cu rostirea lor. Or, semnificația unei expresii nu coincide nici cu un anumit fragment din realitate, nici cu o anumită entitate mentală și nici cu obiectul *sui generis* rezultat din combinarea acestora.

Cel puțin trei obiecții pot fi aduse la identificarea semnificației unei expresii cu purtătorul (*Träger*) din realitate al acesteia. Prima dintre ele vizează faptul că, prin antrenarea lui într-un joc de limbaj – precum a descrie, a întreba, a îndemna, a ruga, a felicita, a înjura, a glumi, a se văicări, a avertiza, a saluta etc.³ –, orice nume are semnificație, chiar dacă purtătorul acestuia a încetat să existe [1 : 262]. Astfel, deși Platon a murit acum mai bine de două mii de ani, numele „Platon” are semnificație în contextul enunțurilor de felul „Platon a fost un filosof grec”, „Care sunt cele mai importante scrieri filosofice ale lui Platon?”, „Citește până luna viitoare dialogul *Republica* al lui Platon!” etc. O a doua întâmpinare privește neputința de a indica, în unele cazuri, purtătorii expresiilor, altfel spus, posibilitatea de a înțelege și învăța expresii care nu pot fi puse în corespondență cu perceperea unor obiecte din realitate : nume inconsistente, nume ficționale, nume abstracte, adverbe, prepoziții sau conjuncții. Este drept că unele nume ficționale sau abstracte pot fi asociate cu anumite *simulacre*. Spre exemplu, desenul unui centaur – care nu există în mod real – poate fi folosit pentru a contura semnificația cuvântului „centaur”, după cum o linie trasată cu creionul pe o coală de hârtie poate fi o contribuție la înțelegerea cuvântului „linie” (chit că, neavând lățime, orice reprezentare a liniei este cvasi-ilicită). Este tot atât de adevărat însă că numele inconsistente – „triunghi cu patru laturi”, „lucru clar și obscur”, „celibatar căsătorit” etc. – și cuvintele sincategorematiche – „poate”, „desigur”, „de”, „la”, „și”, „sau” etc. – nu trimit la nimic în realitate și se sustrag oricărei încercări de reprezentare a „obiectului” corespunzător. În sfârșit, cea de-a treia obiecție se referă la faptul că lămurirea semnificației unei expresii o dată cu indicarea purtătorului acesteia – prin așa-numita definiție ostensivă (*hinweisende Definition*) – nu poate fi nici primul, nici singurul „pas” în înțelegerea acelei expresii. De pildă, definiția ostensivă nu poate interveni în învățarea cuvintelor de către copii în primii ani de viață, deoarece presupune stăpânirea prealabilă a relației de desemnare. Cu alte cuvinte, asimilarea jocului de limbaj aferent relației de denotare precedă orice aplicare a definiției ostensive. Învățarea ostensivă se poate regăsi ca „fragment” al fenomenului global de învățare a expresiilor, dar numai în stadiul în care cel care învață a *deprins* parțial un anumit limbaj.

Abordarea învățării expresiilor pornind de la ipoteza că semnificația unui cuvânt este ideea care ne apare în minte o dată cu pronunțarea acestuia prezintă suficiente aspecte contestabile pentru a considera pe deplin îndreptățită respingerea ei de către Ludwig Wittgenstein⁴. Într-o primă instanță, această abordare psihologistă pare destul de

plauzibilă. În multe împrejurări se aud formulări de genul „Ce-ți trece prin minte?”, „Nu-mi vine în minte nimic referitor la această problemă” sau „Îmi vine greu să-mi exprim ideile”. Astfel, pare a fi sugerat faptul că semnificațiile cuvintelor ar fi obiecte „pneumatice” sau „eterice” localizate la nivelul creierului și care s-ar comporta în felul în care se manifestă sufletul față de trup. Dacă aș pronunța sau auzi un cuvânt cunoscut, atunci la nivelul minții ar apărea ideea aferentă. În cazul pronunțării papagalicești a unui cuvânt necunoscut sau în cazul auzirii acestuia, respectiva idee nu ar mai apărea. Prin urmare, înțelegerea și învățarea expresiilor din alcătuirea unui limbaj ar reveni la *inocularea* ideilor corespunzătoare din mintea celui care învață în mintea celui care este învățat. Învățarea ar putea fi declarată un succes numai dacă învățătorul și discipolul asociază cuvintele cu aceleași „imagini mentale”. Cel puțin două sunt slăbiciunile acestui punct de vedere. Pe de o parte, sunt greu de delimitat cu precizie în noianul de gânduri din minte ideile care pot fi puse în corespondență cu anumite cuvinte sau cu anumite propoziții. Chiar dacă am putea identifica un „nucleu ideatic” aferent expresiei pronunțate sau ascultate, ar fi dificil de stabilit relația acestuia cu ideile diverse care îl însoțesc într-o împrejurare sau alta. Pe de altă parte, este imposibil de confirmat în orizont pur mental identitatea ideii din mintea învățătorului cu aceea din mintea ucenicului său. Dacă admitem că semnificația unei expresii este o anumită idee din minte, atunci nu putem avea certitudinea că, în actul învățării unui limbaj sau – la modul general – într-un act de comunicare, emittentul și receptorul operează cu semnificații identice sau aproape identice. Înțelegerea expresiilor nu poate fi restrânsă la viața mentală a unui individ (adică, ea nu constă în stări sau procese mentale private), ci presupune o deschidere în afară, în domeniul public. Ea poate fi recunoscută și măsurată prin criterii exterioare, prin activitățile în care se angajează oamenii și prin felul în care ei se comportă ⁵.

Unde ar fi de căutat atunci semnificația unui cuvânt dacă ea nu este de găsit nici în realitatea despre care se vorbește, nici în mințile interlocutorilor? Răspunsul lui Wittgenstein este simplu: în chiar jocurile de limbaj în care intervine. Mai precis, semnificația unui cuvânt este rolul pe care acesta îl joacă în „calculul limbii” [4: 10; 63; 64]; altfel spus, ea trebuie asociată cu întrebuintarea pe care o putem da cuvântului într-unul sau altul dintre variatele jocuri de limbaj ce constituie limbajul.

La acest punct, Wittgenstein face o analogie interesantă între jocurile de limbaj și partidele de șah.

Cum începem să învățăm jocul de șah? Înregistrând definițiile ostensive ale pieselor de pe tabla de șah („Acesta este un pion”, „Acesta este regele”, „Acesta este un cal” ș.a.) și memorând regulile jocului, adică posibilitățile de a muta piesele („Nebunul poate fi mutat pe diagonală”, „Calul poate fi mișcat în forma literei *L*” etc.)? Nu.

Definițiile ostensive nu pot sta la începutul învățării jocului de șah fiindcă nu se cer numite obiectele fizice aflate pe tabla de șah, ci anumite „figuri de joc” (*Spielfiguren*). Or, aceste figuri se individualizează în variatele situații care survin în răstimpul partidelor. Trebuie mai întâi să te *uiți* la diferitele mișcări ale unei piese pe tabla de șah pentru a putea înțelege că ele se subordonează aceleiași reguli de mutare și că definițiile ostensive nu privesc bucățile de lemn, fildeș, plastic etc. aflate pe tablă, ci rolurile îndeplinite de acestea. Apoi, cel care dorește să învețe șahul trebuie să stăpânească *practica* în sine a urmării regulilor jocului, simpla memorare a acestor reguli fiind insuficientă. Folosirea sau rolul unei piese de șah nu se regăsește complet în regula de mutare corespunzătoare. Dacă lucrurile ar sta altminteri, atunci toți jucătorii de șah ar juca la fel sau ar avea aceleași performanțe. Realitatea demonstrează însă că fiecare jucător de șah asociază folosiri mai mult sau mai puțin rafinate aceleiași piese, în funcție de experiența de joc acumulată. Totuși, oricât de mare ar fi diferența de valoare între doi jucători, atâta timp cât partida la care participă nu se blochează, se poate presupune că amândoi au înțeles (deși în grade diferite) jocul de șah și că rolurile pe care ei le acordă pieselor au o *parte comună suficientă*.

Situația prezentată poate fi extrapolată la nivelul limbajului. Astfel, expresiile pot fi privite ca figuri sau piese de limbaj, care suportă o multitudine de întrebuințări în situațiile particulare de comunicare. Ele nu intervin în acte pur verbale, ci în contextul unor comportamente complexe, ale căror componente nonverbale au o pondere foarte însemnată. Lămurirea semnificației unei expresii pentru cel care se angajează în învățarea acesteia poate fi considerată satisfăcătoare, dacă și numai dacă el *poate iniția* cu această expresie alte jocuri de limbaj. Spre exemplu, el ar putea folosi expresia înțeleasă în contexte extrem de variate, pentru a mustra, a lăuda, a seduce, a plictisi etc. Dacă cineva nu poate folosi un cuvânt pentru a începe un joc de limbaj, *id est* dacă nu este în situația de a putea continua (*Weiterwissen*) – asemenea aceluia care, ascultând o poveste, este în măsură să spună „de-aici pot continua eu” –, atunci se poate conchide că el nu a înțeles acel cuvânt [4 : 80].

De regulă, vorbitorii nativi ai unei limbi cred că toate expresiile pe care le folosesc au câte o semnificație bine determinată și că ei stăpânesc *complet* aceste semnificații. Este mult mai plauzibil însă să presupunem că multe expresii din vocabularul unei limbi – cu deosebire conceptele filosofice – se lasă înțelese și învățate *în grade diferite* de către membrii respectivei comunități lingvistice, în funcție de numărul și complexitatea jocurilor de limbaj la care au luat parte. Ferdinand de Saussure a făcut observația pertinentă că individul are nevoie de o ucenicie pentru a cunoaște limba⁶. Nu credem că este greșit să se adauge că și înțelegerea multor expresii reclamă o îndelungată ucenicie.

Un exemplu la îndemână pentru a „concretiza” ideea de *înțelegere graduală* sau *progresivă* este conceptul de comunicare. Este în afara oricărei îndoieli faptul că aproape toți vorbitorii maturi ai limbii române au învățat (la un nivel satisfăcător) expresia „comunicare”. Simplul fapt că ei pot s-o folosească în diferite forme de viață fără a lua naștere discordanțe de comportament dovedește acest lucru. Astfel, un profesor universitar și un cerșetor analfabet pot ajunge la un act de comunicare efectiv folosind expresia „comunicare”, sub rezerva ca primul să vorbească la nivelul de înțelegere al celui de-al doilea. Aceasta nu înseamnă însă că expresia în cauză a fost învățată în mod egal. Disputele iscate între diferitele „secte de învățați” care au căutat să rafineze conceptul de comunicare, precum și neputința celor neinstruiți de „a face ceva” cu explicitările acestui concept datorate semioticienilor demonstrează că înțelegerea expresiei „comunicare” s-a făcut în grade diferite.

Una dintre consecințele interesante ale tezei că locutorii unei limbi înțeleg progresiv anumite expresii este aceea că arareori ne putem limita în contextul învățării expresiilor la realizarea unor jocuri de limbaj. Dat fiind faptul că un joc de limbaj are atât componente verbale, cât și componente nonverbale, este greu de decis care experiențe comunicative sunt sau nu inutile sub raportul creșterii gradului de înțelegere a unor expresii. Astfel, chiar și unele propoziții care ni se par redundante (în măsura în care mesajul nu conține elemente de noutate pentru noi) pot avea o contribuție însemnată la îmbunătățirea înțelegerii unor expresii, fie și prin contextele diferite în care au fost formulate. De exemplu, faptul că am ascultat suficient de atent, în cadrul unui curs plicticos, propoziția „Semnificația unui cuvânt este rolul pe care acesta îl joacă în calculul limbii” pentru a putea reproduce în mod satisfăcător această idee la un examen nu face mai puțin utilă ascultarea aceleiași propoziții la o antrenantă sesiune de comunicări științifice. Este evident că noua situație de comunicare sporește șansele unei înțelegeri mai profunde a propoziției date.

În concluzie, dacă gramatica explică *semnificația* semnului [4 : 196] atunci ea „centralizează și generalizează totalitatea regulilor de întrebuintare a cuvintelor, în cadrul jocurilor de limbaj”⁷. Cum stăpânirea regulilor gramaticale presupune *obișnuirea* cu aplicarea lor în cele mai diverse contexte, *învățarea celor mai multe expresii* este o acțiune care, în mod principal, *nu se încheie niciodată*. Această gramatică de care vorbește Wittgenstein nu privește atât organizarea sintagmelor nominale și a propozițiilor ca fenomene fizice – de altfel, problemele legate de declinare, conjugare, recțiune etc., care aparțin „gramaticii de suprafață” sunt aici trecute cu vederea –, cât *rețelele de relații* prezente într-un enunț [4 : 149]. Or, deciptarea acestor rețele de relații este cu atât mai lesnicioasă cu cât „antrenamentul” în realizarea jocurilor de limbaj este mai asiduu, iar acest tip de antrenament mărește gradul de înțelegere a expresiilor și, implicit, sporește șansele de reușită a actelor de comunicare întreprinse.

Note :

1. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in *Werkausgabe*, Band 1, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1984, p. 231.
2. „*Ich möchte nicht mit meiner Schrift Andern das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen.*” [1 : 233].
3. Asemenea activități se bucură de un tratament logico-semiotic remarcabil în teoria actelor de discurs. Cf., de pildă, J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1975; J.R. Searle, *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Collection Savoir, Hermann, Paris, 1972.
4. „*Der Sinn eines Satzes ist nicht pneumatisch. Der Sinn des Satzes ist keine Seele.*” Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, in *Werkausgabe*, Band 4, 4. Aufl. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1991, p. 231.
5. A.C. Grayling, *Wittgenstein* (trad. rom. G. Ștefanov), Editura Humanitas, București, 1996, pp. 130 ; 150-1.
6. Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, Editura Polirom, Iași, 1998, pp. 40-41.
7. Crizantema Joja, „Ludwig Wittgenstein și filosofia contemporană a limbajului”, în Crizantema Joja (ed.), *Orientări contemporane în filosofia logicii*, Editura Științifică, București, 1991, p. 145.

Wittgenstein și problemele psihanalizei

F. C. Căpăle

GERARD STAN

Chiar dacă a studiat sau colaborat de-a lungul vieții cu diverse personalități, Wittgenstein nu s-a socotit elevul sau discipolul cuiva. Totuși, pe la începutul anilor '40, în timpul cursurilor pe care le ținea la Cambridge, deseori se referea la sine ca la un adept sau ca la un discipol al lui Freud. Un rol deosebit în edificarea orizontului intelectual al lui Wittgenstein trebuie acordat unor celebre figuri precum Frege, Russell, Kraus, Mauthner, Weininger, Loos sau Spengler. La acestea ar trebui adăugată, în mod obligatoriu, figura lui Freud, cea care a exercitat o puternică atracție asupra lui Wittgenstein, mai ales după 1919. Cu toate că a descoperit ideile psihanalizei relativ târziu, ele au exercitat asupra sa nu numai o atracție pur intelectuală, ci și o influență certă, vizibilă în filosofia de după 1930. În acea perioadă, ideile lui Freud erau socotite încă de mulți fie pseudoștiințifice, fie profund imorale. Atunci cum a fost posibilă apropierea lui Wittgenstein de psihanaliză în condițiile în care el fusese preocupat, pe de o parte, de mecanică, logică și fundamentele matematicii, adică de discipline ce reprezentau idealul de științificitate al epocii, iar pe de alta, de înțelegerea principiilor morale ale religiei creștine? În ciuda acestor posibile nedumeriri, am putea găsi cel puțin trei motive pentru care Wittgenstein prețuia psihanaliza și pe părintele acesteia.

În primul rând, în mediile politice, literare și artistice din Viena aceluia timp domnea o atmosferă pesimistă, convingerea cu privire la un sfârșit de lume iminent. Mai mult, întreaga societate, arta, filosofia, în ciuda unei străluciri de suprafață, păreau cuprinse de maladii incurabile, de boli ce nu-și mai aflau leacul. Analizând situația spirituală a Vienei de început de secol, William M. Johnston, atent la tipul de discurs promovat de intelectualii vremii, a observat că „Weininger și Kraus vorbeau de parcă ar fi făcut un examen post-mortem al propriei lor epoci”². În aceste condiții, Wittgenstein, trăind în mijlocul acestora și fiind prieten cu mulți dintre ei, va împărtăși cu ei „un fel de pesimism cultural inseparabil de viziunea apocaliptică a sfârșitului lumii”³. Chiar dacă mulți socoteau starea de lucruri existentă drept ireversibilă, mai erau dintre cei care sperau ca, printr-o terapie

miraculoasă, să se ajungă la o stare de normalitate. Stările de lucruri solicitau parcă o intervenție radicală și hotărâtă. Cea mai celebră teorie-terapie a acelei epoci era psihanaliza, cu posibilități dovedite în tratamentul nevrozelor, dar și în regularizarea teoretică a unor aspecte ale vieții sociale și a unor fapte de cultură⁴. Este posibil ca psihanaliza să fi reprezentat în anumite cercuri teoria spre care trebuia privit pentru a se găsi sugestii în vederea elaborării unor terapii ale socialului, ale artisticului sau ale filosoficului. Cu siguranță, Wittgenstein, conștient de bolile filosofiei clasice, s-a apropiat de psihanaliză provocat de inteligența lui Freud⁵ și de unele rezultate concrete ale terapiei analitice, dar și pentru că psihanaliza îi apărea plină de prejudecăți și greșeli evidente. O critică a acestora i-ar fi ușurat critica și tratarea filosofiei, ale cărei erori și pseudoprobleme nu păreau la fel de evidente tocmai datorită limbajului său greoi și întortocheat, ce devenise prea familiar în timp.

În al doilea rând, dacă societatea vieneză a începutului de secol a fost una a crizelor și convulsiilor sociale, politice sau culturale, cu siguranță ea a fost și una a crizelor de identitate a indivizilor. Departe de a avea o existență senină, Wittgenstein a trebuit să facă față simultan unor crize de identitate religioasă, națională, sexuală și chiar filosofică. După Jacques Le Rider, ar trebui să se înțeleagă că aceste crize ale identității „ar avea o pondere mult mai considerabilă decât este îndeobște admis, nu numai în ce privește personalitatea intelectuală, ci chiar pentru fondul gândirii”⁶ filosofului austriac. Dincolo de aceasta, „câteva dintre preocupările sale sunt în chip evident indisociabile de această criză a identității: interesul pentru Weininger și pentru psihanaliză, tendința mistică, dar și reflecțiile asupra geniului, eului și eticii”⁷. Climatul societății vieneze din acea perioadă a fost unul care a dus la o deconstruire generalizată a identităților, fenomen ce a generat, pe lângă disconfort sau ameteală, și un impuls de reconstruire a identităților. Putem vedea în apropierea lui Wittgenstein de psihanaliză și o încercare de a găsi o modalitate de reconstrucție a propriei sale identități contradictorii.

În al treilea rând, putem crede că Wittgenstein a devenit pasionat de psihanaliză deoarece era încredințat că prin această doctrină se propunea ceva cu adevărat nou și important. Îl admira pe Freud pentru că scrierile sale erau pline de observații și sugestii fertile și pentru că avea totdeauna ceva de spus⁸. Cu toate acestea, era teribil de supărat pe răspândirea și influența uriașă a psihanalizei atât în Europa cât și în America. Asta pentru că psihanaliza putea fi folositoare, în opinia sa, numai dacă ai o atitudine critică în fața ei⁹, iar modelele împiedică, de obicei, acest lucru. Nu ne putem îndoi însă de faptul că psihanaliza i-a fost de folos lui Wittgenstein, tocmai pentru că a știut să o scruteze critic.

Cu toate acestea, Wittgenstein nu era un admirator fără rezerve al ideilor lui Freud. Dacă Jung, Adler sau Rank s-au disociat la un moment

dat de ideile maestrului, cu atât mai mult Wittgenstein avea motive să fie critic cu niște idei pe care nu trebuia să le apere din motive profesionale. Chiar dacă admira metoda psihianalitică, aceasta i-a putut fi de ajutor în elaborarea unei metode de analiză și terapie a filosofiei după 1930, numai pentru că s-a folosit de ea prin aspectele sale generale, iar nu prin conținutul său. Wittgenstein se autointitula „discipol” al lui Freud poate pentru că a deprins de la acesta o orientare a spiritului către înțelegerea unor limbaje originare ale ființelor umane sau poate pentru înțelegerea faptului că oamenii devin „transparent” pentru cei din jur atunci când vorbesc. Cu toate acestea, Wittgenstein a găsit psihanalizei destule lucruri de reproșat, unele deosebit de grave, așa cum vom vedea și în continuare.

1. Freud vedea psihanaliza, alături de fizică, biologie, chimie sau psihiatrie, drept o știință a naturii. Doar prejudecățile contemporanilor făceau ca să nu-i fie recunoscut acest statut. Analizând statutul științific al anumitor ramuri ale medicinei, Freud își exprima speranța că „nu este departe timpul în care se va vedea că psihiatria realmente științifică presupune o bună cunoaștere a proceselor profunde, inconștiente ale vieții psihice”¹⁰. Pe de altă parte, Wittgenstein credea că există o deosebire de esență între psihologie și psihanaliză, pe de o parte, și fizică sau celelalte științe ale naturii consacrate, pe de alta, deoarece primele nu vor ajunge niciodată să formuleze legi, după modelul celorlalte. Dacă știința era socotită drept cunoaștere obiectivă „depozitată” în enunțuri universale, atunci psihanaliza nu putea trece drept o știință în ochii lui Wittgenstein, căci scrierile lui Freud sau ale discipolilor săi conțineau enunțuri ce puteau fi acceptate cu greu drept legi ale psihicului. Nici unul dintre „adevărurile universale” prezentate de Freud nu avea importanța în explicarea concretă a psihicului uman pe care o aveau, de pildă, legile lui Newton în explicarea și predicția mișcării planetelor¹¹.
2. Un alt reproș pe care îl aducea Wittgenstein metodei psihianalitice era și acela că ar furniza doar explicații pe care oamenii sunt înclinați să le accepte. Referindu-se la felul în care Freud înțelege explicațiile de tip psihianalitic, filosoful austriac spunea: „El subliniază că oamenii nu sunt înclinați să le accepte. Dar dacă explicația este una pe care nu sunt înclinați să o accepte, este foarte probabil că este și una pe care ei sunt înclinați să o accepte”¹². Ceea ce vizează aici Wittgenstein nu este atât încredințarea explicațiilor psihianalitice în genere, cât, mai degrabă, încredințarea acelui principiu al ambivalenței aflat în spatele explicațiilor de tip psihianalitic; principiu ce îi permitea lui Freud să convertească orice comportament într-un simptom și, implicit, într-o dovadă în favoarea teoriei sale. Ceea ce îl revolta pe Wittgenstein era logica propusă de psihianalist, logică ce avea drept axiomă de bază o propoziție de tipul „ p este chiar $non-p$ ”. În consecință, dacă

pacientul era înclinat să accepte propoziția *p* drept expresie a motivului comportamentului său dintr-o anumită situație, trebuia să accepte cu același statut și propoziția *non-p*, căci ele ar spune, în esență, același lucru. De pildă, dacă cineva acționează într-un fel față de o persoană anume în virtutea unor sentimente negative de care este conștient, atunci ar trebui să accepte faptul că sentimentele sale inconștiente ar fi, de fapt, pozitive. Cu toate că în perioada în care făcea lecturi din Freud nu mai era atât de încredințat de virtuțile logicii clasice, cu greu ar fi putut accepta Wittgenstein o asemenea logică, să zicem, neclasică.

3. Un alt lucru inacceptabil pentru Wittgenstein în doctrina lui Freud viza înțelegerea oricărui vis drept îndeplinire a unei dorințe. Dacă am accepta acest lucru ar însemna, la limită, că toate visele ar fi identice nu atât în materia lor, cât mai ales prin rolul jucat în psihișmul oricărei ființe umane. După Wittgenstein, Freud nu era interesat de a înțelege rolul jucat de diversele tipuri de vise în angrenajul psihic, ci era interesat, mai degrabă, de esența lui „a visa”. Însă „este probabil că există multe feluri diferite de vise și că nu există un singur gen de explicație pentru toate acestea. La fel cum există multe feluri de glume. Sau multe feluri de limbaje. Freud... voia să găsească o explicație care să arate ce înseamnă a visa. Voia să găsească esența lui a visa”¹³. Ceea ce condamna Wittgenstein era, pe de o parte, atitudinea esențialistă, de factură metafizică, pe care o avea un savant ce pretindea că prin psihanaliză ar fi edificat o nouă știință a naturii. Pe de altă parte, dacă s-ar accepta că visele ar fi împliniri camuflate ale unor dorințe, ne-am afla în situația absurdă de a accepta că o îndeplinire autentică a unei dorințe este una părelnică sau prin halucinații.

Reproșul pe care îl făcea lui Freud era unul pe care și-l făcea tacit și sieși. Așa cum Freud a căzut în capcana de a crede că visele ar avea o esență anume, și Wittgenstein căzuse într-o capcană de aceeași natură atunci când acceptase existența unei esențe a limbajului, descriptibilă prin logica lui Russell. Într-un fel, Wittgenstein regreta că fantomele esențialismului reușiseră să-i joace o farsă teribilă nu numai lui, ci și lui Freud, cel care simboliza, prin excelență, inteligența creatoare a acelor timpuri.

4. În legătură directă cu reproșul adus atitudinii esențialiste pe care a avut-o Freud în înțelegerea naturii viselor se află și cel adus credinței acestuia în existența unui limbaj al viselor. „Dar visarea – folosirea acestui gen de limbaj –, deși poate fi folosită pentru a indica o femeie sau un falus, poate, de asemenea, să nu fie deloc folosită pentru a indica așa ceva”¹⁴. Conceptul de limbaj al viselor este intrinsec legat de ideea că un cuvânt sau o expresie are semnificație în măsura în care desemnează ceva. Or, această idee fusese abandonată de Wittgenstein încă de la începutul anilor '30. Unul și același simbol

sau cuvânt putea avea semnificații diferite, în funcție de jocul de limbaj în care era folosit. În acest sens, un cufăr ar putea fi simbolul unei femei într-un vis anume, dar ar putea simboliza cu totul altceva în altul, la fel cum o expresie poate să aibă un sens într-un context anume și alt sens într-un context diferit. Cel ce interpretează un vis nu va putea dovedi niciodată că interpretarea sa coincide cu sensul real al visului sau că visul ar avea, într-adevăr, vreo semnificație¹⁵. Mai mult, dacă ar exista realmente un limbaj al viselor am putea traduce propoziții și gânduri obișnuite în acesta, ceea ce ar fi absurd. Dincolo de toate acestea, reacția filosofului austriac la ideea de limbaj al viselor pare a fi ușor exagerată. Freud credea că identificarea unor simboluri poate avea un rol însemnat în interpretarea viselor, dar acest proces nu ar trebui să se bazeze numai pe înțelegerea unor simboluri. El atenționa că nu trebuie niciodată scăpată din vedere extraordinara plasticitate a elementelor psihice și, implicit, faptul că unul și același element din vise diferite poate să simbolizeze lucruri diferite. Un simbol poate fi corect interpretat numai dacă este coroborat cu asociațiile de idei ale autorului visului¹⁶. Simbolistica în sine nu ne poate spune prea multe despre conținutul latent al visului. Prin urmare, chiar Freud avea rezerve în legătură cu ideea de limbaj al viselor.

5. Una dintre nemulțumirile majore ale lui Wittgenstein legate de psihanaliză viza metoda asociației libere de idei. În interpretarea unui vis nu știm niciodată unde ar trebui să ne oprim. „Freud nu arată niciodată cum știm unde să ne oprim – unde este soluția corectă... Temeiul pe care numește el un fel de analiză *analiză corectă* nu pare să fie legat de probe”¹⁷. Cu alte cuvinte, Freud nu a stabilit criterii ferme pentru a putea decide când interpretarea unui vis poate fi socotită deplină sau când o cură analitică poate fi considerată încheiată. El credea că un vis nu poate fi niciodată interpretat exhaustiv deoarece asociațiile pe care le poate trezi sunt întotdeauna prea bogate și admitea că o interpretare trebuie întreruptă după ce ar fi scos la suprafață suficiente elemente noi ce ar fi clarificat conținutul latent al visului. Altfel spus, nu ar exista o regulă sau un criteriu ce ar putea să ne indice fără greșală, în toate cazurile, reușita sau sfârșitul unei interpretări. Această hotărâre o ia analistul în mod diferit, de la caz la caz. Tocmai aici vedea Wittgenstein arbitrariul metodei de interpretare propuse de Freud. Adică „nu există nici o cale de a arăta că întregul rezultat al analizei nu ar fi amăgire”¹⁸. Totuși, detensionarea conflictelor inconștiente prin conștientizarea conținutului latent al unui vis ar putea duce la o ameliorare vizibilă în starea unui pacient, iar această ameliorare s-ar putea constitui într-un criteriu pe baza căruia să se decidă suspendarea interpretării sau chiar a analizei¹⁹. După Wittgenstein, metoda terapiei analitice ar putea să-și probeze caracterul științific

doar dacă predicțiile analistului în legătură cu anumite procese inconștiente ar fi confirmate prin rezultatele la care ar ajunge pacientul prin libera asociere a ideilor. Altfel, psihanaliza ar rămâne o simplă speculație.

6. Wittgenstein era în profund dezacord cu înțelegerea deterministă a minții umane propusă de psihanaliză. În primul rând, pentru filosoful austriac, folosirea termenului *determinism* în legătură cu mintea și acțiunea umană, reprezintă o încălcare a gramaticii acestuia. Stă în gramatica acestui concept să poată fi folosit doar despre lucruri fizice, lucruri ce ascultă de legi ce pot fi subsumate principiului cauzalității. Oamenii nu sunt însă determinați de cauze în acțiunile lor; ei pot să aibă anumite motive pe care le iau în calcul atunci când gândesc sau acționează. Pentru Wittgenstein diferența dintre cauza și motiv este extrem de importantă. „Diferența dintre un motiv și o cauză se evidențiază astfel: cercetarea unui motiv implică, și anume ca pe o parte esențială a sa, acordul persoanei cu ea, pe când cercetarea unei cauze se realizează experimental”²⁰. În al doilea rând, Wittgenstein nu putea fi de acord cu o înțelegere a comportamentului uman drept „mișcare fizică pură, cauzată de către interior”²¹. Nu există cauze ascunse care ne determină comportamentul; partea vizibilă a unei ființe umane nu este determinată de ceea ce se întâmplă pe o scenă interioară. Nu există un interior și un exterior; cu atât mai puțin, nu există o adevărată ființă, cea interioară, și una exterioară legate cauzal. Comportamentul ființelor umane poate fi înțeles mai bine prin raportare la o serie de motivații formulabile în limbaj, deci vizibile, și la comportamentul celorlalți.

Nu ar trebui să credem că Wittgenstein a văzut în psihanaliză numai lucruri greu de acceptat sau condamnabile; dacă ar fi fost astfel nu ar mai fi ajuns niciodată să vorbească despre sine ca despre un discipol al lui Freud. Nu se poate ști în ce măsură i-a folosit psihanaliza pentru a trece cu bine peste crizele sale de identitate, dar, cu siguranță, i-a fost „folositoare” filosofiei sale de după 1930. Dacă putem înțelege mai bine anumite opțiuni din *Tractatus* prin prisma ideilor lui Mauthner, Hertz, Boltzman, Frege sau Russell, am putea crede că anumite teze din filosofia sa târzie, cât și orientarea terapeutică a acesteia, ar putea fi lămurite mai bine prin prisma asemănărilor cu unele idei și practici psihanalitice, a posibilelor influențe ale acestora. Să vedem cum am putea justifica această conjectură.

În primul rând, prin Freud a fost reabilitată ideea conform căreia investigarea întâmplătorului, a contingentului poate duce la concluzii semnificative cu privire la înțelegerea problemelor cu care se confruntă într-adevăr ființele umane. Ceea ce este important pentru noi ca oameni nu ar fi găsirea și înțelegerea propriei noastre esențe, ci înțelegerea și asumarea acelor întâmplări care ne-au marcat cândva existența. Ceea ce am avea comun unii cu alții ar fi tocmai faptul că pe toți ne

individualizează întâmplătorul²². Chiar dacă Freud a avut anumite opțiuni esențialiste în legătură cu anumite probleme, atitudinea sa rămâne fundamental antiesențialistă. Mergând parcă pe aceeași cale, dar în altă direcție, Wittgenstein va refuza să mai creadă în existența vreunei esențe a limbajului. Expresiile pot să semnifice ceva doar prin relație cu celelalte forme de viață; privite în sine nu pot avea nici un înțeles. Ne apare limpede că semnificațiile cuvintelor nu pot fi nici neschimbătoare, nici precis determinate o dată pentru totdeauna. Așadar, o teorie care să privească limbajul ca întreg sau ca entitate omogenă este imposibilă.

În al doilea rând, prin atitudinea lor antiesențialistă atât Freud cât și Wittgenstein au dus la descentrarea subiectului uman. Așa cum ne atrage atenția și Richard Rorty, „psihanaliza poate fi descrisă pe bună dreptate ca o descentrare”, adică drept un efort de a nu mai vedea subiectul uman ca pe un satelit ce se învâрте în jurul a ceva ce se află în sine, dar care este mai presus de condiția sa umilă, un ceva numit fie chip divin, fie suflet, fie rațiune. Prin psihanaliză Freud ne-a oferit un vocabular prin care „ne putem permite să descriem diferitele părți ale sufletului, atât pe cele conștiente, cât și pe cele inconștiente în termeni omogeni: drept candidați la fel de plauzibili pentru *eul adevărat*”²³, în măsura în care mai putem vorbi de vreun *eu adevărat*. Folosind un alt limbaj, Wittgenstein va exprima aceeași atitudine antiesențialistă în legătură cu subiectul. Manifestările noastre exterioare nu sunt determinate de ceva interior de natură esențială. Devine greu de crezut că noi am interpreta comportamentele drept manifestări a ceva interior, a ceva ce ar avea o natură aparte. Dacă mai facem vreo deosebire între interioritate și exterioritate, nu o mai facem în virtutea vreunei diferențe calitative dintre două tipuri de realitate, ci în virtutea unor obișnuințe lingvistice ce nu pot fi justificate în nici un fel prin gramatica celor două cuvinte.

În al treilea rând, ideea înțelegerii limbajului uman ca pe o unealtă ce-și află sensul și utilitatea prin folosire se întâlnește atât la Freud cât și la Wittgenstein. După părintele psihanalizei, limbajul ar putea fi folosit nu numai pentru a avea acces la stări și dorințe inconștiente, ci și, implicit, drept unealtă pentru a ne construi o nouă identitate, pentru a avea alte relații cu ceilalți și cu noi înșine. Pe aceleași coordonate, filosoful austriac va spune că „limbajul este un instrument. Conceptele sale sunt instrumente”²⁴. Astfel de exprimări i-au făcut pe unii exegeți să vorbească despre un pragmatism al lui Wittgenstein, dar un pragmatism în care ideile de eficacitate sau succes nu ar juca un rol atât de important²⁵. Limbajul nu ar fi un mediu special, gazdă privilegiată a unor fenomene miraculoase precum *reprezentarea*, ci doar o unealtă care își precizează utilitatea pe măsură ce este folosită. Prin limbaj putem comunica sau gândi, dar vom putea face și lucruri cărora, deocamdată, nici nu le bănuim existența.

În al patrulea rând, atât în psihanaliză cât și în filosofia târzie a lui Wittgenstein, ființa umană este gândită ca fiind transparentă atunci când este privită prin prisma limbajului. Dacă timp de secole gânditorii au fost convinși că oamenii au acces privilegiat la propriile stări mentale, fiind opaci pentru cei din jur, atât Freud cât și Wittgenstein vor contribui, într-o manieră hotărâtoare, la spulberarea acestui mit. Prin felul în care vorbește despre sine, prin felul în care asociază liber ideile, pacientul îi oferă posibilitatea analistului să vadă și să cunoască mai multe lucruri despre „interioritatea” sa decât ar putea cunoaște el însuși prin așa-zisa introspecție. După Wittgenstein, nu are sens să vorbim de o cunoaștere indirectă a interiorității cuiva deoarece nu are sens să vorbim nici despre o cunoaștere directă. Dacă eu am o durere de cap asta nu înseamnă că mai întâi eu sunt martor al durerii din trupul meu și apoi formulez judecata „Mă doare capul” pe baza unei cunoașteri directe a acestui fapt. Ceea ce este văzut în exterior, diferitele manifestări fizionomice sau verbale sunt parte integrantă a lui „a avea o durere”. Durerea, bucuria, furia, amuzamentul nu sunt oculte de fizionomie sau de expresiile verbale, ci afișate și făcute vizibile. Wittgenstein ne îndeamnă: „Încercați doar – într-un caz real – să vă îndoiiți de frica sau de durerea altcuiva”²⁶. Cu siguranță, nu vom reuși deoarece comportamentul de durere reprezintă un criteriu sigur pentru identificarea durerii, la fel cum comportamentul de furie reprezintă un criteriu sigur pentru identificarea furiei. Cu alte cuvinte, comportamentul nostru verbal, în condiții de sinceritate, și fizionomia noastră, asigură transparența propriei noastre persoane pentru cei din jur.

În al cincilea rând, structura formală a filosofiei târzii a lui Wittgenstein posedă multe elemente ce pot fi corelate cu unele aspecte ale doctrinei psihanalitice. Și într-o parte și în cealaltă putem vorbi de o predilecție pentru tratament și terapie în defavoarea diagnosticului²⁷. Mai mult, ambele terapii se bazează pe investigarea unor situații originare. În cazul psihanalizei sunt investigate întâmplări din copilărie ce ar fi putut avea vreun rol semnificativ în instalarea unei nevroze; în cazul filosofiei lui Wittgenstein sunt investigate jocurile de limbaj, adică acele situații originare în care am deprins folosirea unui cuvânt sau a unei expresii. Dacă o nevroză poate fi diagnosticată plecându-se de la anumite simptome somatice, comportamentale sau verbale, o maladie a limbajului poate fi diagnosticată prin sesizarea abaterilor de la gramatica expresiilor. În sesizarea acestor abateri, rolul cel mai important este ocupat de investigarea diferitelor jocuri de limbaj. Folosindu-ne de terminologia psihanalitică, am putea spune că maladiile limbajului filosofic, care sunt, în egală măsură, și maladii ale gândirii, ar fi un tip de nevroze datorate unor traume și deficiențe ale deprinderii folosirii expresiilor în conformitate cu regulile gramaticale, sau, altfel spus, unor obișnuințe lingvistice perverse în care filosofii au fost antrenați de comunitatea filosofică în care s-au format. Folosindu-ne

de termenii filosofiei lui Wittgenstein, am putea spune că o nevroză este o abatere de la o gramatică comportamentală, adică o antrenare a copilului sau adultului, în mod conștient sau inconștient, în practici ce nu sunt în conformitate cu anumite reguli morale, pedagogice sau medicale.

Plecând de la sesizarea unor asemenea puncte de convergență, unii autori au pledat, îndreptățit am spune, pentru teza conform căreia filosofia târzie a lui Wittgenstein i-ar datora destule lui Freud. Morris Lazzerowitz sesiza că filosoful austriac „și-a îmbibat discursul său filosofic cu un fel de atmosferă psihanalitică. Și asta deoarece pentru el filosofia devenise o boală lingvistică”²⁸ ce trebuia eradicată. După Charles Hanly, Wittgenstein a devenit, după 1930, un psihiatrist al filosofiei. Filosofia ar fi fost o boală de care filosofii trebuiau scăpați prin analiza a ceea ce fac ei cu limbajul²⁹. Mai mult, „Wittgenstein nu ar fi avut niciodată remarcabila sa înțelegere a filosofiei, dacă nevoia sa de analiză nu ar fi fost îndepărtată de sinele său și proiectată asupra filosofiei”³⁰. Analiza limbajului filosofiei trebuia să ducă nu numai la modificări ale limbajului filosofilor, ci și la schimbarea gândirii, a comportamentului filosofilor, a problemelor considerate demne de cercetare. O filosofie trecută prin terapia wittgensteiniană și eliberată de nevrozele sale milenare ar trebui să fie atentă permanent să nu-i recidiveze vechile maladii, căci ispitele limbajului sunt mereu irezistibile. Doar în felul acesta sănătatea gândirii filosofice, dar și a gândirii în genere, ar putea fi menținută; doar astfel filosofii nu ar mai fi puși în situația de a rezolva probleme ce nu pot fi rezolvate, principial vorbind, prin practicile lingvistice sau prin „logica” specifică filosofiei.

Corelarea filosofiei târzii a lui Wittgenstein cu psihiatria ar părea, poate, forțată, în condițiile în care legăturile lui Wittgenstein cu atmosfera vieneză în acea perioadă erau puține. Chiar dacă, uneori, „filosofii consideră înjositor să aducă în discuție antecedentele vieneze ale lui Wittgenstein”³¹, doar ele îi pot lumina și lămurii anumite opțiuni filosofice. Așa cum nu este posibilă o bună înțelegere a scrierii sale din tinerețe fără a stabili în ce măsură Kraus, Mauthner sau Hertz alături de Frege sau Russell i-au oferit „sugestii” în găsirea soluțiilor la problemele de care era preocupat, tot astfel nu ne-am putea face o imagine cât de cât veridică în legătură cu natura investigațiilor sale de după 1930 dacă nu am căuta să-i înțelegem relația pe care a avut-o cu ideile lui Freud. S-ar putea ca pentru ochiul nou pe care ni l-a creat Wittgenstein să-i datorăm, într-o oarecare măsură, ceva și lui Freud.

Note :

1. Această mărturisire ne-o face Rush Rhees, unul dintre cei mai apropiați elevi ai săi (Ludwig Wittgenstein, *Lecții și convorbiri despre estetică, psihologie și credința religioasă*, Editura Humanitas, București, 1993, p. 90). Wittgenstein își menține aceeași atitudine și mai târziu față de

- Freud și psihanaliză, după cum mărturisește un alt elev de-al său, O.K. Bonwosma, ce a notat convorbirile pe care le-a avut cu filosoful austriac între anii 1949 și 1951 (O.K. Bonwosma, *Wittgenstein. Conversations 1949-1951*, Indianapolis, 1986).
2. William M. Johnston, *Spiritul Vienei. O istorie intelectuală și socială, 1848-1938*, Editura Polirom, Iași, 2000, p. 220.
 3. Michael Pollak, *Viena 1900. O identitate rănită*, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 189.
 4. Ne referim aici la încercările lui Freud de a explica prin intermediul psihanalizei diversele aspecte ale societății moderne prin intermediul unor lucrări precum *Angoasă în civilizație*, *Viitorul unei iluzii*, *Disconfort în cultură*, dar și la încercările sale de a interpreta psihanalitic unele opere literare în lucrări precum *Delir și vise în Gradiva de Jensen* sau *O amintire din copilărie în Poezie și adevăr*.
 5. „Dar înțelepciunea este ceva la care nu m-aș aștepta niciodată de la Freud. Inteligență, în mod sigur; dar înțelepciune nu” (Ludwig Wittgenstein, *op.cit.*, p. 90).
 6. Jacques Le Rider, *Modernitatea vieneză și crizele identității*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 1995, p. 365.
 7. *Ibidem*.
 8. Ludwig Wittgenstein, *op.cit.*, p. 90.
 9. *Ibidem*.
 10. Sigmund Freud, „Introducere în psihanaliză”, în vol. *Introducere în psihanaliză. Prelegeri de psihanaliză. Psihopatologia vieții cotidiene*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1990, p. 228.
 11. În ciuda convingerii lui Wittgenstein că psihanaliza nu ar conține legi, Freud era încredințat că găsise câteva dintre legile elementare ale psihicului uman. Analizând peste o mie de vise, Freud era ferm convins că descoperise o lege ce putea fi enunțată astfel: „Visul ni se relevă ca o îndeplinire a unei dorințe” (Sigmund Freud, *Interpretarea viselor*, Editura Științifică, București, 1993, p. 109). Mai mult, una dintre presuposițiile importante ale demersului freudian era credința în faptul că mintea umană este guvernată în totalitate de legi, legi pe care psihanaliza le-ar putea pune în evidență (Peter Gay, *Freud. O viață pentru timpul nostru*, Editura Trei, București, 1998, p. 139).
 12. Ludwig Wittgenstein, *Lecții și convorbiri...*, p. 93.
 13. *Ibidem*, p. 102.
 14. *Ibidem*, p. 95.
 15. David Pears, *Wittgenstein*, Editions Seghers, Paris, 1970.
 16. Sigmund Freud, *Interpretarea viselor*, Editura Științifică, București, 1993, p. 275. Și Peter Gay nota: „Freud le-a atribuit simbolurilor doar un rol marginal; în primele ediții ale *Interpretării viselor* le menționa doar în treacăt și doar mai târziu a adăugat o secțiune considerabilă despre ele, în special la îndemnul lui Wilhem Stekel și al altora dintre primii lui discipoli” (Peter Gay, *op.cit.*, p. 126).
 17. Ludwig Wittgenstein, *Lecții și convorbiri...*, p. 92.
 18. *Ibidem*, p. 96.
 19. Cu toate acestea, după Stephen Frosh, „chiar dacă simptomele pacientului se îmbunătățesc, nimeni nu poate afirma cu certitudine că aceasta se datorează aspectelor specific analitice ale situației: poate fi pur și simplu

un efect placebo pronunțat, generat de dorința pacientului de a impresiona sau mulțumi analistul” (Stephen Frosh, „Psihanaliza, știință și «adevăr»”, în *Freud 2000*, Editor Anthony Elliott, Editura Antet, București, 2000, p. 28).

20. Ludwig Wittgenstein, *Lecții și convorbiri...*, p. 177.
21. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein*, Editura Științifică, București, 2000, p. 82.
22. Richard Rorty, „Freud și reflecția morală”, în *Pragmatism și filosofie post-nietzscheană. Eseuri filosofice 2*, Editura Univers, București, 2000, p. 233.
23. *Ibidem*, p. 238.
24. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953, §569.
25. Jacques Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité. Expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Les Editions de Minuit, Paris, 1987, p. 573.
26. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §303.
27. William M. Johnston, *op.cit.*, p. 17.
28. Morris Lazerowitz, „The Language of Philosophy. Freud and Wittgenstein”, în *Boston Studies in Philosophy of Science*, Volume LV, Robert S. Cohen și Marx W. Wartofsky (eds.), p. 28.
29. Charles Hanly, „Wittgenstein and Psychoanalysis”, în *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*, Alice Ambrose și Morris Lazerowitz (eds.), Allen and Unwin, London, 1972, p. 94.
30. Morris Lazerowitz, *op.cit.*, p. 29.
31. William M. Johnston, *op.cit.*, p. 20.

Analiza limbajului psihologiei populare

PAUL KUN

Conceptul de psihologie populară (*folk psychology*) a devenit foarte discutat îndeosebi după apariția programului științelor cognitive, adică începând cu anii '50. Atitudinea față de ceea ce este reunit sub această titulatură este destul de diversificată, mergând de la recunoaștere la contestare, încercându-se fie integrarea ei în corpul psihologiei cognitive, fie eliminarea ei chiar și din câmpul limbajului cotidian. În general, prin *psihologie populară* (sau psihologia simțului comun) se înțelege totalitatea enunțurilor neștiințifice (pre-științifice) care au ca obiect activitatea psihică a omului. Nu voi încerca o prezentare exhaustivă a problemelor care îi sunt asociate, ci mă voi ocupa numai de măsura în care diferitele analize ale lui Wittgenstein, îndeosebi din perioada de „tranziție” de la concepția din *Tractatus* la cea din *Philosophical Investigations*, au influențat diferitele soluții imaginate. Voi prezenta mai întâi câteva dintre soluțiile eliminaționiste contemporane, cu avantajele și dezavantajele lor. Apoi voi încerca să arăt că modul în care Wittgenstein analizează diferite jocuri de limbaj, sugestiile pe care le face, toate acestea exclud anumite concluzii „grăbite” cu privire la statutul și rolul limbajului psihologiei populare. În fine, voi încerca să prezint un tablou în care limbajul psihologiei populare să-și găsească un loc și o justificare.

I

Există în rândul adepților psihologiei cognitive o orientare deosebit de critică față de semnificația psihologiei populare. Este vorba de cea a interpretărilor „eliminaționiste”, care consideră psihologia populară ca fiind fie o teorie eronată – de genul teoriei geocentrice din astronomie –, fie un ansamblu amorf de enunțuri vagi sau eronate, care trebuie înlocuite, fiecare cu echivalentul lui corect din psihologia cognitivă (sau din neurofiziologie). Ideea de bază a acestor tentative eliminaționiste este aceea a existenței unei rivalități, a unei concurențe între psihologia cognitivă (sau enunțurile acesteia) și psihologia populară (sau enunțurile acesteia). Posibilitatea unei asemenea competiții implică faptul că ambele teorii sau ansambluri de enunțuri au același obiect.

Voi încerca să arăt, plecând de la sugestiile wittgensteinieni referitoare la jocurile de limbaj, îndeosebi cele din *The Brown Book*, că ambele idei sunt false și că, în consecință, nu se impune eliminarea limbajului și a enunțurilor psihologiei populare. Voi arăta care ar putea fi consecințele unei asemenea eliminări, de ce o astfel de strategie nu este nici posibilă și nici de dorit. Viziunea pe care o propun face inutile și de nedorit, în același timp, și tentativele de includere-asimilare a psihologiei populare în corpul psihologiei cognitive. Ideea fundamentală este că psihologia populară reprezintă o modalitate de raportare la realitate diferită de cea referențială¹, care reprezintă esența programului cognitivist: acesta din urmă își propune să descrie într-o manieră cât mai adecvată – adică cât mai aproape de modul *real* în care au loc – procesele creierului nostru ca procese psihice. Psihologia populară pleacă – din punct de vedere istoric – de la o ignorare a bazei fizice a acestor procese – a rolului creierului în producerea acestora. Intenția ei nu este, așadar, de a descrie procese presupuse reale. Cu toate acestea, adepții teoriei „teorie” – adică cei care, asemenea lui Paul Churchland, consideră că psihologia simțului comun este o teorie coerentă – au dreptate măcar în parte, deoarece concepția lor presupune că psihologia populară are o funcție explicativă; existența ei este, cu alte cuvinte, justificată, nu este un produs arbitrar al imaginației. Spre deosebire de aceștia, consider că ea își are rădăcinile în anumite instituții sociale fundamentale și mai puțin sau deloc în dorința de a cunoaște și explica realitatea. Cu alte cuvinte, psihologia populară poate fi considerată mai curând o expresie a unei instituții sociale (ceea ce Wittgenstein numește „formă de viață”) decât o reflecție asupra activității creierului.

Mulți dintre elevii și continuatorii lui Wittgenstein, Norman Malcolm în special, au încercat să facă o legătură între critica pe care o face acesta posibilității unui limbaj privat (a posibilității interiorității) și o posibilă respingere a limbajului psihologiei populare, care ar implica existența limbajului privat. S-a considerat multă vreme că singura psihologie în acord cu viziunea wittgensteiniană este cea comportamentistă (behavioristă) sau oricare altă psihologie care își fundamentează limbajul pe public, pe observabil, pe intersubiectiv. Cred că avem de-a face aici cu o confuzie: ceea ce viza Wittgenstein nu era contestarea existenței unui joc de limbaj care utilizează termeni ca „subiectivitate”, „intenție”, „voință”, „voluntar”, „conștient” etc., ci a posibilității unei întemeieri² a unui astfel de limbaj pe o realitate subiectivă, inobservabilă. Nu limbajul este „incorect”, „eronat”, „inconsistent”, ci modul în care îl înțelegem. Să nu uităm faptul că atunci când vorbește despre „vraja” pe care o produce asupra noastră limbajul, Wittgenstein se referă la faptul că aceasta constă în faptul că ne face să presupunem că lucrurile despre care vorbim ar sta înaintea noastră, cu alte cuvinte că referențialitatea ar fi modalitatea unică de a conferi semnificație expresiilor limbajului. Vraja limbajului ne determină deci să cădem

într-un gen particular de eroare, pe care am putea s-o numim *reistă*: limbajul este compus din termeni care nu sunt decât *nume* ale unor realități, lucruri, obiecte. Este adevărat că Wittgenstein a dat, prin *Tractatus logico-philosophicus*, expresia cea mai coerentă a acestei concepții, dar nu mai puțin adevărat este faptul că tot el a denunțat și criticat această viziune în a doua parte a activității sale. Desvrăjirea constă în a elimina această raportare a termenilor limbajului la presupuse entități externe (obiective) sau interne (subiective) și în a analiza modul în care sunt utilizați, adică în calitate de expresii ale unui joc de limbaj, ca fapte ale limbajului. Faptul că jocul de limbaj al psihologiei populare nu are un fundament în experiența psihologică privată, că termenii săi nu pot fi definiți nici prin raportare la entități public observabile, nici prin raportare la entități private inobservabile, nu înseamnă decât că el nu este un joc de tip ostensiv, că termenii săi nu sunt definiți astfel. Dacă acceptăm ideea unor jocuri de limbaj bazate pe alte reguli semantice decât cele care privesc referința, atunci critica wittgensteiniană nu are alt scop decât de a denunța „imperialismul referențial”, adică tendința de a întemeia orice joc de limbaj pe referință, de a presupune că sensul unui termen este dependent de referentul real, observabil.

Dacă lucrurile stau așa, atunci este în egală măsură eronat să acceptăm termenii psihologiei populare pentru că au anumiți referenți (subiectivi sau obiectivi), cât și să-i respingem pentru că existența unor astfel de referenți nu este probată. Este la fel de eronat să presupunem că voința există pentru că atunci când *trebuie* să facem ceva este necesar un anumit „efort” în acest scop, după cum este la fel de eronat să presupunem că termenul este inutil pentru că, de cele mai multe ori, atunci când facem ceva, nu se întâmplă nimic de acest fel în noi. O strategie care poate fi respinsă din această perspectivă este și cea utilizată de Gilbert Ryle, în *The Concept of Mind*³, relativ la termenul de „voință”; el consideră că termenul nu este decât echivalentul psihologic al „flogistonului” din fizica secolului al XIX-lea, cu alte cuvinte, că nu are un referent și, în consecință, el trebuie eliminat din limbajul psihologiei. (Desigur, analiza lui Ryle nu se oprește la acest aspect, el respinge termenul și pentru că îl consideră inconsistent și cauzator de tot felul de inconsistențe⁴, dar „baza respingerii termenului este lipsa unui referent, „mitul fantomei din mașină”).) În esență, argumentul poate fi exprimat astfel: termenul de voință este legat de o psihologie de tip cartezian în care procesele psihice sunt explicate prin referirea lor la o entitate pur subiectivă, „spiritul”, voința fiind un atribut al acestuia din urmă. Psihologia comportamentistă elimină această modalitate explicativă, raportând procesele psihice la comportamentele public observabile. Orice entitate inobservabilă, deci și „spiritul” cartezian este afectată de această schimbare a strategiei explicative: întrucât termenul de „voință” nu are un referent (detectabil

în mod public), el nu are valoare sau o justificare explicativă. La fel cum în cazul flogistonului – care presupunea existența unei substanțe al cărei nume era – afirmarea inexistenței presupusei substanțe a dus la eliminarea termenului și, în cazul voinței, afirmarea inexistenței spiritului – ca entitate psihică – trebuie să antreneze eliminarea din limbaj a termenului de „voință”⁵. Este evident faptul că, pentru Ryle, capacitatea explicativă a unui termen este dependentă de validitatea lui referențială. Argumentul lui vine în întâmpinarea unor supoziții pozitiviste, destul de puternice în cadrul programului cognitivist contemporan. Dar concluzia eliminaționistă nu poate fi acceptată decât dacă presupunem că termenul respectiv nu are sens decât dacă este raportat la o entitate (obiectivă sau subiectivă). Această concepție este însă foarte restrictivă, chiar și pentru limbajele unor teorii cu funcție explicit referențială, deoarece nici o teorie nu poate evita utilizarea unor termeni „teoretici” – adică introduși altfel decât în mod referențial.

Spre deosebire de acest tip de eliminaționism strict, Daniel Dennett încearcă o abordare a psihologiei populare care să evite această supoziție pozitivistă, dar care să lase loc ideii posibilității unei înlocuiri progresive a psihologiei populare de către cea cognitivă. El consideră că în cazul psihologiei populare avem de-a face mai puțin cu o „teorie” cât cu un punct de vedere global, cu o modalitate particulară de a ne raporta la realitate și de a o înțelege. Este vorba despre „poziția” (*stance*) atribuirii de atitudini intenționale. În esență, aceasta înseamnă că explicația anumitor evenimente se reduce la atribuirea unor atitudini intenționale, de genul „voinței”, „dorinței”, „intenției” etc. Cu alte cuvinte, este vorba de un „mod de a vedea lumea” mai curând decât despre o teorie. Animismul poate fi considerat drept cazul extrem, deoarece acesta explică orice fapt printr-o astfel de strategie, deoarece, atribuind un „suflet” tuturor entităților naturale, consideră că toate procesele din natură trebuie explicate în termeni de „voință”, „intenție” etc. Limba păstrează urmele acestei concepții: vorbim despre „un anotimp înșelător”, despre „cheia care nu vrea să intre în broască” etc. făcând astfel de atribuiri de atitudini intenționale unor entități care, evident, nu le pot avea. Ceea ce astăzi are un sens *metaforic*, altădată era sensul *propriu* al expresiilor într-o psihologie animistă. Psihologia populară se deosebește de animism prin aceea că reduce sfera atribuirilor de atitudini intenționale la ființele umane. Dennett spune că, în fond, nimic nu ne împiedică să atribuim intenții și ființelor non-umane sau lucrurilor neînsuflețite: „vulpea este vicleană” sau „troleibuzul vrea să transporte oamenii de la o stație la alta”. Ceea ce ne face să renunțăm la atribuiri de atitudini intenționale în aceste cazuri este, consideră Dennett, lipsa de relevanță explicativă a acestor atribuiri: evident, nu explicăm nimic din comportamentul tramvaiului spunând că el transportă oamenii de la o stație la alta pentru că așa vrea el. Acest lucru ne sugerează un posibil scenariu: oamenii, inițial animiști,

au ajuns la psihologia populară în urma renunțării la acele atribuiri de intenții care își pierdeau, datorită dezvoltării cunoașterii pozitive, a explicației științifice, forța explicativă în favoarea acesteia din urmă. În consecință, *in extremis*, putem prevedea același destin și pentru psihologia populară, în măsura în care psihologia cognitivă va reuși să reducă la derizoriu acest tip de explicație. Meritul strategiei lui Dennett este de a nu implica imediat eliminarea psihologiei populare datorită absenței unei relații referențiale. Nu este nevoie să ne punem întrebarea de ce psihologia cognitivă va putea oferi explicații mai puternice decât cea populară, deși răspunsul constă, evident, în faptul că psihologia cognitivă se raportează la obiecte observabile, în vreme ce cea populară operează cu „inobservabile”. Problema este formulată într-o manieră pragmatică : oamenii vor prefera explicațiile științifice, pentru că ele vor fi mai precise, mai complete etc. decât cele „populare”, la fel cum explicațiile fizice au înlocuit atribuirile intenționale animiste : „atracția gravitațională” este mai relevantă decât „intenția de a face rău” în explicarea căderii unei pietre care-ți pune viața în pericol. În raport cu celelalte strategii eliminaționiste, scenariul propus de Dennett este deci mai greu de atacat, chiar dacă se bazează pe aceleași supoziții pozitiviste. Problema apare la alt nivel : pentru Dennett devine destul de dificil de explicat persistența acestui limbaj în cazul în care progresele psihologiei cognitive sunt incontestabile. Cu alte cuvinte, de ce păstrează oamenii acest limbaj, când psihologia științifică îl discreditează și-i evidențiază limitele ?

II

Atitudinea față de limbaj și rolul pe care-l joacă acesta este unul dintre criteriile fundamentale după care sunt distinse în activitatea filosofică a lui Ludwig Wittgenstein două etape : cea a *Tractatus*-ului și cea a *Cercetărilor filosofice*. În prima etapă, Wittgenstein consideră că limbajul are ca funcție fundamentală descrierea realității și a stărilor de lucruri în general⁶. Propoziția 5.6 exprimă acest lucru cu claritate : „*Limitele limbajului meu semnifică limitele lumii mele*”. Această atitudine care atribuie limbajului exclusiv o funcție descriptivă, de cunoaștere, este abandonată și criticată în cea de-a doua etapă a activității sale. Schimbarea de perspectivă asupra limbajului a fost însoțită și de una referitoare la rolul psihologiei. În vreme ce în *Tractatus*, propoziția 4.1121 afirmă clar caracterul de „știință a naturii” al psihologiei (subliniind distanța ei în raport cu filosofia), în cea de-a doua perioadă el consideră necesară, pentru determinarea sensului termenilor psihologici, o investigație a „gramaticii” conceptelor psihologice cotidiene care să descrie modul în care sunt utilizate. Această schimbare de atitudine este dramatică : ea semnifică că termenii psihologici cotidieni nu au sens prin raporturile pe care le întrețin cu procese

sau entități psihice reale; limbajul psihologiei nu-și capătă înțelesul prin funcția lui referențială și descriptivă, ci prin *gramatica* lui, adică prin descrierea utilizării sale efective. Aceasta nu înseamnă că Wittgenstein ar contesta orice justificare a psihologiei științifice sau a terminologiei utilizate de aceasta, ci el contestă faptul că o determinare a sensului termenilor psihologiei populare ar putea fi realizată de psihologia științifică. Pentru autorul *Cercetărilor filosofice* limbajul este aidoma unei „nebuloase”, adică are o structură foarte slabă, o structură în care jocuri de limbaj diferite își pot disputa aceiași termeni, folosindu-i în moduri diferite. Dacă semnificația termenilor este dată de utilizarea lor, rezultă că termenii care au utilizări diferite (sunt folosiți de jocuri de limbaj diferite) sunt diferiți și că dincolo de faptul că folosim *același* cuvânt pentru a semnifica lucruri *diferite*, nu mai există nimic comun. De exemplu, între „zahărul este dulce” și „Joia dulce” nu există altă apropiere decât faptul că este folosit cuvântul „dulce”. Jocurile de limbaj sunt diferite: în primul caz este vorba de un limbaj al percepției gustative, în cel de-al doilea este vorba de un limbaj religios. Modul în care funcționează cele două jocuri este diferit: primul este un limbaj referențial: „zahărul” este o substanță care posedă această proprietate determinabilă prin simțul gustativ, „dulcele”; „Joia dulce” este o zi din „Săptămâna Patimilor”, o perioadă a calendarului creștin: ea nu există decât pentru adepții religiei creștine și sensul ei nu are nici un raport cu simțul gustativ, ci cu un anumit tip de alimentație. Acest al doilea caz este semnificativ pentru discuția noastră deoarece aici este clar că justificarea expresiei nu are nici o legătură cu referențialitatea⁷: evident, nu există ceva real care să poată fi izolat, pe baza calităților sale obiective, ca fiind „Joia dulce”. Numele zilei respective poate fi schimbat fără ca sensul acesteia să fie afectat; la fel și data când ea are loc etc. Ceea ce este efectiv important este modul în care ea funcționează în cadrul jocului de limbaj religios. Această utilizare este cea care ne permite să depășim diferențele terminologice dintre un limbaj și un altul. Faptul că în limba română vorbim despre „Crăciun” și nu despre „Christmas”⁸, nu evidențiază nici o diferență la nivelul sărbătorii religioase: este vorba de *aceiași* sărbătoare creștină. Acest caz ne evidențiază faptul că nume diferite nu exprimă nimic diferit – în afara simplei diferențe sonore – dacă sunt folosite în același fel de același joc de limbaj. Pe de altă parte, cel de-al doilea joc de limbaj, cel religios, este mai complex decât primul, în sensul că „dulce” din sintagma „Joia dulce” este o denumire generică pentru un gen de mâncăruri în care sunt incluse și cele care au proprietatea gustativă de a fi dulci. Aceasta înseamnă că, într-o anumită măsură, sensul lui „dulce” din „Joia dulce” îl include pe cel al lui „dulce” din „zahărul este dulce”. Dar această relație este destul de slabă și ea nu justifică o *reducție* a sensului, fapt ce ar antrena automat și o eliminare a expresiei: zilele săptămânii nu pot poseda calități de acest gen, nu pot fi dulci, deci

„Joia dulce” este o utilizare inconsistentă, illogică a lui „dulce”. În esență, „Joia dulce” este justificată de funcționarea globală a limbajului religiei creștine și nu de astfel de tentative explicativ-reducționiste. Aceasta înseamnă că faptul că psihologia populară folosește *aceiași* termeni ca și psihologia cognitivă nu este suficient pentru ca aceasta din urmă să poată decide asupra sensului și utilității termenilor în cazul primeia. Chiar și în cazul termenilor pe care psihologia științifică i-a preluat din terminologia populară nu se pot emite astfel de pretenții, în principal pentru că numele nu decide utilizarea (sensul) acestuia. Este posibilă o astfel de reducere critică numai dacă avem de-a face cu *același* joc de limbaj și cu *aceeași* utilizare a numelui. Or, tocmai acest lucru încercăm să arătăm că nu este valabil în acest caz: avem de-a face cu două jocuri de limbaj diferite: unul orientat către descrierea și explicarea modului în care funcționează creierul uman, celălalt ca parte a instituțiilor sociale umane care reglează raporturile dintre membrii acesteia (economie, justiție, politică etc.).

S-ar putea obiecta că diferența dintre cele două limbaje ar fi de complexitate și că limbajul psihologiei științifice nu ar fi decât o descriere mai simplă și mai exactă a *aceluiași* joc de limbaj ca și în cazul psihologiei populare. Faptul că există sau ar putea exista ceva comun la nivelul celor două jocuri sau al sensurilor termenilor în cauză este suficient pentru a ne permite să operăm reducția celui „complex” la cel „simplu”? Dilema în fața căreia ne aflăm este enunțată de Wittgenstein în termenii următori: „Să presupunem că cineva ne învață într-o zi să jucăm șah și că nu ne pomenește nimic despre existența și modul de deplasare a pionilor. Vom putea spune că descrierea jocului, ca fenomen particular, este incompletă; dar că, totodată, el a descris în mod complet un joc mai simplu”⁹. Cum putem, cu alte cuvinte, deosebi o descriere *incompletă* a *aceluiași* joc de o descriere *completă* a un joc diferit (mai *simplu*)? Atitudinea este diferită în cele două cazuri: în primul descrierea noastră va trebui completată pentru a corespunde jocului descris (va trebui să introducem acele elemente – pionii și rolul lor – care nu au fost luate în seamă), în cel de-al doilea avem de-a face cu un joc de limbaj diferit, mai simplu, care, cel mult, ne-ar putea ajuta să înțelegem modul în care funcționează jocul mai complex¹⁰. Wittgenstein nu a dat un răspuns foarte net la această dilemă. Trebuie să recunoaștem că datele, în cazul de față, sunt insuficiente pentru a decide asupra raportului dintre cele două tipuri de limbaje fără a invoca modul în care se raportează la realitate. Pentru a decide deci asupra raportului dintre cele două este nevoie să apelăm la atitudinea diferită pe care o are, de exemplu, dreptul, atunci când determină caracterul voluntar sau involuntar al unui act: un adept al lui Ryle (psiholog comportamentist) ar recomanda renunțarea la această formă de clasificare ca fiind „neștiințifică”. Dar, s-ar mai putea aplica, în aceste condiții, actul de justiție? Sau, cu alte cuvinte, câte coduri

juridice pot fi întemeiate pe baza datelor psihologiei cognitive? Cum ar arăta o astfel de justiție? Există o întemeiere psihologică pentru termenii juridici?

Voi încerca, în ultima parte a acestui studiu, să creionez cadrul în care putem da răspunsuri la aceste întrebări.

III

În cele ce urmează voi examina posibilitatea ca limbajul psihologiei populare să-și capete sensul din încorporarea lui în funcționarea unor instituții sociale.

Evident, limbajul psihologiei populare a apărut cu mult înaintea preocupărilor de ordin neurofiziologic. Acestea din urmă au cunoscut un progres semnificativ numai foarte recent, în ultimele două secole. Cu toate acestea, limbajul psihologiei populare este extrem de dezvoltat și, în ciuda diferențelor de ordin cultural și tehnologic dintre culturile umane, el poate fi considerat drept universal. Diferențele, chiar dacă există, reprezintă variante (descreri) ale *aceluiași* joc de limbaj și nu jocuri de limbaj diferite (ca grad de complexitate). Astfel, culturile de tip animist nu se deosebesc în mod esențial de cele moderne (occidentale) în privința limbajului psihologiei populare. În termenii lui Dennett, avem de-a face cu aceeași *poziție*, chiar dacă ea este aplicată și altor obiecte decât cele pe care le avem noi în vedere¹¹.

Indiferent când a apărut persoana umană (conștiința de sine), omul a fost recunoscut ca persoană de către legi¹². Justiția a fost prima care a definit raporturile dintre indivizi ca raporturi între persoane și a stabilit o relație de tip cauzal între persoane și acte și consecințele acestor acte. Înainte de a avea o semnificație psihologică (în sensul psihologiei științifice, adică de explicații ale comportamentelor individuale) atribuirile de atitudini intenționale au avut un rol juridic: ele fixau responsabilitatea agenților în privința acțiunilor lor și a consecințelor acestora. Judecătorii au avut întotdeauna drept sarcină să determine caracterul voluntar sau involuntar al acțiunii unui individ. Conceptul de „voință” a fost deci esențial pentru edificarea acestei instituții. El este și astăzi, chiar dacă există psihologi și filosofi care ridică dubii serioase cu privire la justificarea lui „științifică”.

Dacă vrem să înțelegem care este sensul juridic al lui „voluntar” trebuie să ne raportăm la modul în care decide un judecător. Legile nu fixează decât diferențele de „retribuire” a unui delict involuntar în raport cu unul voluntar. Aceasta deoarece judecătorul se pronunță asupra acestui caracter al acțiunii inculpatului pe baza examinării circumstanțelor în care s-a produs acțiunea. Ceea ce încearcă judecătorul să determine este dacă actului i se poate aplica termenul de voluntar sau nu. Dacă vrem să învățăm ceva despre gramatica acestui

termen, trebuie să ne raportăm la modul în care ajunge un judecător la o astfel de decizie. Moartea unei persoane, de exemplu, poate suporta aceeași descriere fizică: un automobilist lovește mortal un trecător. Dar aceeași descriere fizică poate suporta atribuire de atitudini intenționale diferite. Diferența dintre ele, nesemnificativă din punct de vedere cognitiv, poate fi vitală pentru cel inculpat, poate reprezenta diferența dintre achitare și condamnare – după cum se presupune prezența sau absența intenției de a ucide. Decizia juridică se bazează întotdeauna pe o convergență și consistență între circumstanțele obiective și responsabilitatea agentului. Dacă circumstanțele exclud, de exemplu, posibilitatea unei responsabilități a agentului în producerea evenimentului, acesta este achitat. Dacă ele exclud însă inocența acestuia, el va fi condamnat. Între „voluntar” și „involuntar” diferența juridică este identică cu cea dintre „vinovat” și „nevinovat”. Psihologia populară o devansează pe cea științifică și este esențială în decizia juridică, de unde și caracterul ei rațional, adică presupunerea unei concordanțe între circumstanțele în care se produce un eveniment și reacția agentului¹³. Ea corespunde altor interese decât descrierea modului în care funcționează sistemul nervos sau cogniția. Psihologia cognitivă este, mai curând, în competiție cu parapsihologia decât cu psihologia populară. Psihologia comună viza individul uman nu ca subiect biologic – cum face psihologia cognitivă –, ci ca subiect juridic.

Se pune problema, desigur, ce ar putea împiedica psihologia cognitivă să preia acest rol de fundament al instituțiilor juridice. Dacă ea a înlocuit psihologia populară în explicarea resorturilor comportamentului individual, de ce nu ar face-o și la acest nivel? Este posibilă o justiție fără limbajul psihologiei comune? Este o întrebare care trebuie examinată din perspectiva consecințelor pe care le poate avea. Trebuie remarcat în primul rând că rolul psihologiei populare nu este unul teoretic-explicativ, cât unul normativ: ea face parte din „jocul” instituțional. S-ar putea ca Nietzsche să aibă dreptate și responsabilitatea să nu fie decât o invenție ideologică; s-ar putea ca psihologia științifică să determine că responsabilitatea nu există. Este posibilă o justiție fără responsabilitate? Este și există tentative moderne de a oferi o bază mai „științifică”, mai „obiectivă” dreptului: „justiția de clasă” sau „de rasă”. Noțiunea de „rasă” se raportează la o „realitate obiectivă” determinabilă și aplicarea actului de justiție devine mult mai exactă, mai precisă și mai simplă: este suficient să determini rasa inculpatului pentru a determina dacă este vinovat sau nu. La fel și în cazul „justiției de clasă”: originea socială spune mai multe despre inculpat decât orice examinare rațională a circumstanțelor. Introducerea unor astfel de concepte alterează însă complet funcționarea instituției: cum mai poate funcționa o societate în care oamenii sunt judecați nu după faptele pe care le produc în circumstanțe determinate, ci după rasă sau clasă, o societate în care circumstanțele (atenuante sau agravante) nu țin cont de

condițiile în care s-au produs faptele, ci de culoarea pielii sau de originea socială a făptașului (sau a victimei)?¹⁴

Concluzia pe care o putem trage la sfârșitul acestui studiu este că raționalitatea și autocontrolul – „voința” – sunt atribute sociale (culturale), și nu biologice. Ele țin de jocuri de limbaj care se înrădăcinează în forme de viață și nu pot fi înlocuite sau eliminate fără ca, prin asta, să nu fie afectate sau eliminate tocmai aceste forme de viață. Psihologia cognitivă nu poate asimila sau elimina psihologia comună fără să distrugă prin asta bazele justiției, moralității și culturii umane.

Note :

1. Prin „raportare referențială” se înțelege faptul că semnificația limbajului este dată de obiectul (referentul) exterior limbajului, la care acesta din urmă se raportează.
2. Termenul de „întemeiere” vizează aici modul în care se constituie semnificația limbajului.
3. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Penguin Books, 1969.
4. *Op.cit.*, pp.62-67.
5. Ryle a încercat, mai ales atunci când a discutat temerile carteziene care au justificat introducerea substanței spirituale, să evite eliminaționismul radical, de tip Paul Churchland sau J.J.C. Smart, și să păstreze un dualism la nivel explicativ prin intermediul supoziției celor două tipuri de cunoaștere: „*knowing how*” și „*knowing that*” (vezi *op.cit.*, Chapter II). De asemenea, în discutarea termenului de „voință”, el susține caracterul „artificial” al acestuia, faptul că nu este folosit în limbajul comun, deci sugerează că nu ar aparține psihologiei populare. Această strategie se explică, cred, prin dorința de a-l apropia cât mai mult de termenul de „flogiston”, produs al unei tradiții de cercetare chimică. Aceste precizări nu anulează critica pe care o facem concepției sale.
6. Îndeosebi enunțurile 4.001, 4.002, 4.01, 4.022, 4.0311, 4.0312, 4.04, 4.05, 4.06, 4.1, 4.11, 4.1121, 4.12, 4.121, 4.25, 4.26, 5.5561, 5.5563, 5.6, 5.61. Ludwig Wittgenstein – *Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991.
7. Wittgenstein discută și el astfel de termeni și situații. De exemplu, în *The Brown Book*, cazul lui „acum” (vezi *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Ed. Gallimard, Paris, 1963, pp. 210- 211). O lucrare foarte instructivă privind concepția wittgensteiniană asupra psihologiei este Malcolm Budd – *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, 1993.
8. În sensul că numele lui Iisus nu apare în denumirea zilei, ca în celălalt caz.
9. *Le Cahier brun*, p. 161.
10. Aceasta pare să fie ideea pe care este construită prima jumătate a discuției despre limbaj din *The Brown Book*, Wittgenstein examinând forme foarte simple, pur ostensive, de jocuri de limbaj pentru a înțelege ce se întâmplă în cazul unor jocuri mai complexe.

11. Abordările ecologiste tind să elimine aceste distincții : atitudinea aborigenilor din Australia a devenit un model de comportament ecologic pentru majoritatea grupărilor ce împărtășesc aceste idei. La fel, orientările care vorbesc de necesitatea introducerii unui drept al animalelor, de recunoașterea acestora ca persoane.
12. Cazul justiției este poate cel mai dramatic, de aceea am preferat să-l discut. Termenii psihologiei populare au o utilizare curentă și în alte domenii ale vieții sociale : moral, politic, economic. Ceea ce astăzi este formulat sub numele de „drepturi universale ale omului” reprezintă, cred, „nucleul rațional” al acestei psihologii.
13. La limită, raționalizările cu care operează judecătorii se pot dovedi eronate : există destule erori judiciare care ne indică faptul că circumstanțele pot fi înșelătoare. Important este însă faptul că luarea deciziei apelează la raționalizări și nu are loc arbitrar.
14. Chiar dacă tratamentul juridic discriminatoriu nu este o noutate, ceea ce diferențiază dreptul penal premodern de cel (post)modern este încercarea de a justifica *științific* discriminarea. În plus, tratamentul discriminatoriu nu anulează responsabilitatea celor avantajați pentru infracțiunile care le comit : atât naziștii, cât și comuniștii au trebuit să introducă pedepse pentru infracțiunile comise de reprezentanții „rasei superioare” sau de cei ai „avangărzii plorețariatului”. Or, aceasta însemna o revenire de fapt la termenii psihologiei populare.

Problema metaforei la Wittgenstein

RAINER SCHUBERT

1) Propoziție și trăire în sens obișnuit

Printre cele mai elementare nevoi ale omului se numără cea de a exterioriza ceea ce simte și de a se face înțeles de către alții. Scala de nuanțe ale trăirilor, care urmează să fie împărtășite foarte adesea prin limbaj, se întinde de la durerea de dinți până la poezia de dragoste, de la sentimentul depărtării cosmice până la supărarea privitoare la vecin, de la cele mai înalte trepte ale bucuriei până la cea mai adâncă mâhnire.

Iar sentimentele sunt integrate într-un context social dacă limbajul mijlocește între o persoană, care are un anumit sentiment, și o alta căreia el trebuie să-i fie comunicat. În ceea ce privește inteligibilitatea comunicării, purtătorul sentimentelor este cuprins, ce-i drept, în mod obișnuit, de îndoială : în timp ce își spune lui însuși că știe în mod sigur că simte tristețe, el poate doar bănuși ce simte o altă persoană. Siguranței primei persoane i se opun trei relații ale nesiguranței în ceea ce îi privește pe alții : a) „Bănuiesc că și el simte tristețe”, b) „El bănuiește că eu sunt trist” și c) „Bănuiesc că el însuși știe că este trist”. Prima persoană este sigură în raport cu ea însăși, nesigură în raport cu persoana a treia (el/ea este trist/ă), persoana a treia este nesigură în raport cu mine și, în fine, autoraportarea persoanei a treia – ea știe că este tristă – nu este de asemenea accesibilă cu certitudine primei persoane.

Metaforele prin care descriem asimetriile siguranței sunt numeroase și la îndemâna tuturor : „Nu putem privi în mintea altuia”, „Nu iese nimic din el”, „Ea are o puternică viață interioară”, „El este un ins închis”, „Sunt deschis pentru această întrebare” etc. „Interior” și „exterior”, interioritate și exterioritate sunt, în acest caz, metaforele fundamentale prin care se exprimă faptul că sufletul posedă un spațiu lăuntric, care este accesibil doar individului în mod strict privat și, așa cum spune numele latinesc *individuum*, nu poate fi împărțit cu altul.

Și încă mai mult : sentimentele nu sunt comparabile, în privința calității trăirii lor lăuntrice, datorită incapacității de a fi împărtășite

altora. Nu putem ști, datorită interiorității a ceea ce simțim, ceva de felul „Mie îmi place mâncarea mai mult decât ție”. Care dintre noi doi simte cea mai mare tristețe este o întrebare la care nu se poate răspunde printr-o privire în interioritate. Ar trebui altfel să punem „lumile noastre lăuntrice” pe masă, ca două sfere, și să le examinăm din afară. Problema amintită ar putea fi desemnată și drept imposibilitatea comparării durerilor, ca trăiri subiective. Aici, dar nu numai aici, ci și în lumea a ceea ce simțim în general, se vede că prima persoană se situează în absolut în ceea ce privește certitudinea asupra a ceea ce simte, în timp ce celălalt va fi perceput în trăirile sale doar în mod șters. În mod obișnuit, sufletul se simte pe sine drept ceva privat și absolut, adică desprins de nesiguranța ce stă în enunțul despre trăirile altora. Cel mai adânc și lăuntric miez al individului nu este comunicabil (*individuum est ineffabile*); nu există un limbaj comun persoanelor întâi și a treia în ceea ce privește așa-numita interioritate a sufletului. „Monadele nu au ferestre”, spune Leibniz.

Această observație de ordin filosofic arată strânsa înrudire dintre senzațiile comune și metafizica eului, care străbate filosofia modernă de la Descartes și care, potrivit lui Schelling, a definit deja filosofia antică, chiar dacă într-o formă deghizată. „Mă gândesc / mă cunosc / mă știu” este în acest caz propoziția care exprimă reflexivitatea omului potrivit modelului lingvistic al cunoașterii obiective exterioare. Propoziția „Recunosc masa” este exemplul standard pentru acea propoziție în care subiectul (eu) și obiectul (de asemenea eu) coincid.

Metafizica eului ce ține de aceasta, adică presuposițiile fundamentale ale viziunii despre lume care se construiește pe reflexivitatea eului și pe interioritatea lui, conține în mod tradițional gândul că obținerea acestei reflexivități este legată de un gen de „distrugere a lumii” (Hobbes), prin care eul lasă la o parte toate obiectele exterioare ale lumii pentru a le produce din nou conținuturile prin autorefecție. Această detașare de exterior, pentru a câștiga lăuntric stabilitate, ne pune firește în mod continuu în fața problemei: cum ajunge eul devenit singuratic din nou la obiectele sale? Aceasta este întrebarea clasică a epistemologiei moderne. Ea privește firește și viața lăuntrică, dând naștere tuturor acelor teorii care se ocupă cu întrebarea cum îi pot eu înțelege pe ceilalți și cum pot ceilalți să mă înțeleagă pe mine, dând așadar naștere acelor teorii ale empatiei și ale analogiei ce stau în continuarea întrebării: ce este celălalt?

Viața comună și metafizica eului sunt în contact: ceea ce viața curentă exprimă prin proverbe și metafore, metafizica eului încearcă să prindă prin concepte ale cunoașterii. Se admite, prin urmare, în general: eul, care posedă certitudine cu privire la sine și este absolut, simte o prăpastie între el și altul și trebuie să vadă cum va putea așeza o punte peste ea. Eul face însă din nevoie virtutea de a înzestra singurătatea sa cu însemnele valorii. Dacă individualitatea este deja incomparabilă,

atunci fiecare are voie să se înfățișeze ca ceva privat și fără asemănare cu altul. Polul nord al existenței eului este în acest fel încălzit.

2) Propoziție și trăire în sensul lui Wittgenstein

Dacă unul din țelurile principale ale filosofiei constă în critica postulatelor absolutiste ale minții omenești în măsura în care ne întrebăm cu privire la semnificația lor și, în cele din urmă, trebuie să constatăm lipsa lor de semnificație, atunci Wittgenstein poate fi socotit în mod sigur printre cele mai critice capete ale filosofiei secolului XX. Caracterul de la sine înțeles al propozițiilor „Știu că am dureri” și „Bănuiesc că celălalt are dureri” este înlăturat de Wittgenstein cu mijloacele analizei limbajului. Iar prin aceasta, metafizica modernă este în modul cel mai adânc zdruncinată. După Wittgenstein, scepticismul trebuie să fie instituit acolo unde este vorba de relația cuvintelor cu senzațiile. „Cum se raportează cuvintele la senzații? – în această privință nu pare să existe nici o problemă, căci nu vorbim noi, oare, zilnic de senzații și le denumim? Dar cum este, oare, stabilită legătura numelui cu ceea ce este denumit?” (*Philosophische Untersuchungen*, §244).

Într-un anumit sens, cuvintele indică obiecte ce sunt în jurul meu. În limbaj epistemologic pot spune că văd un obiect pe care îl numesc telefon, aud pe cineva intrând pe ușă, o persoană pe care o numesc medic. Dar se poate arăta spre ceea ce simțim, așa cum arătăm spre obiectele exterioare? Putem, oare, să înțelegem acest lucru în sensul că un cuvânt precum „tristețe” se raportează la un sentiment precis situat în interioritate, tot așa cum se raportează cuvântul „carte” la obiectul ce stă în fața mea?

Analogia, care este în mod tradițional exersată, nu poate fi susținută potrivit lui Wittgenstein: „Vederea, auzul, gândirea, simțirea, voința nu sunt obiecte ale psihologiei în același sens cum sunt mișcările corpurilor, fenomenele electrice etc. obiecte ale fizicii. De aceasta îți dai seama din faptul că fizicianul vede, aude, reflectează asupra și comunică aceste fenomene, iar psihologul observă exteriorizările (comportarea) subiectului” (*Philosophische Untersuchungen*, §571).

Concentrarea asupra a ceea ce simțim nu ne permite să înțelegem ce semnifică cuvântul „tristețe”. Doar folosirea unui cuvânt în context social, în așa-numitul „joc de limbaj”, ne poate învăța ceva cu privire la semnificația unui cuvânt. Nu de interioritatea unei cunoașteri de sine este vorba, ci de „stabilirea unui joc de limbaj”. Doar în aceasta găsim siguranța, și nu acolo unde ea a fost în mod tradițional presupusă. Certitudine cu privire la semnificație ne furnizează propoziția „se joacă acest joc”, și nu privirea într-o enigmatică profunzime a unei experiențe subiective. Nu explicația cauzală a acesteia conduce la un „fenomen

originar" (*Urphänomen*), ci facticitatea unui joc de limbaj este deja ceva de acest fel. „Greșeala noastră este de a căuta o explicație acolo unde ar trebui să vedem faptele ca «fenomene originare». Adică, acolo unde ar trebui să spunem: *acest joc de limbaj este jucat*.” (*Philosophische Untersuchungen*, §654).

Nu există, după Wittgenstein, un limbaj privat pe care îl poate înțelege doar persoana întâi, adică *eu*, deoarece limbaj înseamnă întotdeauna a avea aceeași semnificație pentru persoana întâi și a treia, adică pentru o colectivitate lingvistică. Aceasta nu spune că un altul mă înțelege întotdeauna cu adevărat, dar înseamnă că el mă *poate* înțelege în măsura în care comunitatea semnificației pentru mine și pentru altul poate să fie clarificată, oricât de dificil ar putea fi acest lucru. Chiar și un semn secret, pe care nu îl folosesc de fapt decât *eu*, stă sub *posibilitatea* de a putea fi comunicat altuia. Nu putem, prin urmare, să evadăm din limbaj.

Desigur că Wittgenstein atribuie în cadrul limbajului o valoare deosebită expresiilor despre stări subiective. Stabilitatea acestora decurge din jocul de limbaj, și nu din introspecția subiectivă. Aceasta spune însă, dacă semnificația cuvântului este aceeași pentru persoana întâi și a treia, că trăirile mele nu au o valoare mai mare dacă le exprim eu sau altul. Logicianul Wittgenstein din *Tractatus* rămâne, în ciuda tuturor schimbărilor ce intervin, fidel maximei sale că propozițiile nu pot exprima ceva mai înalt (vezi *Tractatus*, 6.42). În context social aceasta înseamnă că propoziția „Mă dor dinții” și „Îl dor dinții” au aceeași semnificație. Nivelul mai înalt al interiorității subiective este coborât la nivelul limbajului comunității. Nimeni nu are voie să se situeze în autoevaluarea sa deasupra celorlalți.

Din punct de vedere epistemologic, Wittgenstein ajunge cu această concepție radicală mai întâi la behaviorism (vezi *Philosophische Untersuchungen*, §571). Acesta din urmă afirmă că numai comportarea exterioară, ca expresie a ceea ce simțim, și nu interioritatea, este accesibilă observației, respectiv cunoașterii, că introspecția nu reprezintă o metodă obligatorie în vorbirea despre ceea ce simțim. Trăirile subiective pot fi stabilite într-un mod demn de încredere numai prin raportare la comportarea observabilă din exterior a unei persoane. Persoana întâi este adusă la nivelul persoanei a treia. Propoziția „Am dureri” este ceva ce poate fi spus strict behaviorist, într-un mod ce obligă numai la persoana a treia, atunci când cineva deduce durerea mea din expresia mea pornind de la o corespondență, într-o anumită măsură precisă, între expresie și cauza ei.

Nici un om rezonabil nu poate însă să se îndoiască că, în ciuda deplasării certitudinii în ceea ce privește semnificația de la persoana întâi la comunitatea lingvistică, doar *eu* sunt acela care are dureri de dinți și nu un altul. Chiar dacă întoarcerea la introspecție nu mai este cu putință, trebuie să se țină seama de împrejurarea că propoziția

„Am dureri” trebuie să conțină un moment ce nu poate fi dizolvat în behaviorismul persoanei a treia. Eu însumi nu sunt în situația de a trebui să inferez din expresia comportamentală durerile mele, ci stabilesc pur și simplu că le am, și anume *în mod direct* și fără nici un ocol. Între introspecție și behaviorism trebuie, așadar, să existe un al treilea plan al semnificației, cel care corespunde propoziției „Am dureri”.

Wittgenstein însuși a văzut acest lucru în mod clar. Fără a abandona punctul de vedere că în cazul a ceea ce simțim este vorba în mod constant de comportare, respectiv de expresie, așa cum presupune behaviorismul, Wittgenstein trebuie să constate că în cazul propoziției „Am dureri” limbajul nu face un ocol printr-un criteriu exterior al expresiei, *ci este expresia însăși*. Propoziția „Am dureri” nu exprimă nici o cunoștință (introspecție), nici observarea comportării unei alte persoane (behaviorism), ci reprezintă însăși comportarea caracteristică pentru durere. „Am dureri” nu este o propoziție ce exprimă cunoaștere de sine, ci expresia directă a durerii. În timp ce introspecția ne sugerează că unei comunicări ca „Am dureri” îi premerge cunoașterea că am dureri, că, prin urmare, între durere și comunicarea durerii se interpune un act al cunoașterii, lucrurile stau astfel încât limbajul însuși devine comportare caracteristică pentru durere. „Cum pot, oare, să pășesc cu limbajul între exteriorizarea durerii și durere?” (*Philosophische Untersuchungen*, §245).

Foarte clar spune E. Tugendhat: „Propoziția «Eu am dureri» este, așadar, interpretată de Wittgenstein în sensul că în folosirea ei este exprimată durerea, și nu în sensul că în ea se exprimă o cunoștință, un act cognitiv. Propozițiile «eu – p» sunt propoziții expresive, nu propoziții cu conținut cognitiv”¹.

Wittgenstein recunoaște că egalitatea strictă a semnificației persoanelor întâi și a treia, în sensul behaviorismului, va fi încălcată în cazul exprimării durerilor persoanei întâi, fără ca interioritatea introspecției să fie din nou pusă în circulație. Exprimările durerii sunt oarecum valori-limită în jocul de limbaj, deoarece se ține seama în măsură minimă de faptul că semnificația cuvântului „eu” nu poate fi dizolvată fără rest în semnificația cuvântului „el”. Există, chiar și potrivit lui Wittgenstein, care s-a străduit ca nimeni altul să critice introspecția și să devalorizeze vorbirea la persoana întâi, un loc în care omul poate deplânge această pierdere. Căci în behaviorismul radical el amuțește definitiv.

Întrebarea de la §245 este întrebarea-cheie a psihologiei lui Wittgenstein. Tocmai formularea ei oferă însă o suprafață de atac criticii. Pornind de la reflecția că o asemenea reducere a vieții omului, ca ființă ce simte, nu poate să reprezinte ultimul cuvânt, este de cercetat în ce măsură există în comportarea lingvistică expresivă un moment peste a cărui semnificație Wittgenstein trece, un moment care ne permite

într-un anumit fel să practicăm din nou metafizica, astfel încât întrebări tradiționale ale unei *philosophia perennis* să poată fi din nou puse.

3) Propoziție și trăire prin raportare critică la Wittgenstein

Pentru studiul întrebării dacă există sau nu o intervenție a limbajului între ceea ce simt și exprimarea a ceea ce simt putem lărgi propoziția „Eu am dureri” în propoziția „Eu am dureri pătrunzătoare”.

Lărgirea are loc cu ajutorul unei metafore folosite în mod atributiv. Că este vorba de așa ceva o arată diferența în folosirea cuvântului „durere”. Ultimul desemnează ceea ce simt în mod direct, metafora se folosește de un ocol. Cuvântul „pătrunzător” izvorăște dintr-un context de semnificație fizic, respectiv mecanic, ca și alte explicații metaforice ale durerilor.

Pentru a-i preciza diagnosticul, medicul îl poate întreba pe pacient dacă durerile sale sunt pulsatorii, ciocănitoare, ascuțite sau usturătoare. Poate fi indicată o întreagă paletă de unelte care oferă senzației exprimate direct dar în mod nedeterminat prin cuvântul „durere” o calitate specifică și mai îndeaproape determinată, în măsura în care metaforele exprimă efecte ale acțiunii unor unelte. În timp ce cuvântul „durere” se originează în domeniul trăirii subiective, metaforele amintite sunt împrumutate din domeniul fizic. Astfel, reținem că propoziția „Am dureri pătrunzătoare” cuprinde în forma metaforei „pătrunzător” un moment care nu este, în ceea ce privește semnificația lui, câtuși de puțin de același rang cu cuvântul „durere” și pare să fie un element ciudat al unui joc de limbaj străin.

Ce semnifică, prin urmare, metafora „pătrunzător”? Nu structura logică a metaforei stă aici în prim-plan. Căci aceasta este văzută de mult ca stând în analogie². Mai mult interesează modul în care acționează ea. În majoritatea covârșitoare a cazurilor, metafora servește ilustrării, respectiv concretizării (și în acest fel explicării) unui concept abstract, care fără ajutorul imaginii ar putea fi cu greu sau deloc prins. În cazul unui concept care are deja un caracter sensibil, așa cum este, de exemplu, concepul „durere”, metafora va concretiza mai mult, adică, va sublinia calități ale senzației sau le va modifica din punct de vedere lingvistic. O durere corporală nu va fi generată, ce-i drept, printr-o metaforă, dar ea va fi determinată în sensul unei explicații astfel încât în cele din urmă metafora este răspunzătoare și ea pentru calitatea a ceea ce simțim, adică ea aparține trăirii înseși.

Deosebit de clar se vedește acest fapt atunci când este vorba nu de trăiri condiționate fizic, ci de cele generate prin metafore. Astfel, de exemplu, propoziția „Sufăr sub presiunea mașinării statului” este

expresia unei senzații de ordin politic, generată cu ajutorul metaforei mașinii. Prin mijlocirea unei metafore, conceptul abstract „stat” devine aici o trăire ușor sesizabilă, care este creată abia prin metaforă. Statului ca atare nu îi corespunde astfel nici o trăire, ci numai momentelor sale particulare, vicisitudinilor activităților oficiale.

Metaforele nu exprimă doar ceea ce simțim, ci influențează și produc în anumite cazuri ceea ce simțim. Metaforele intervin între ceea ce simțim și expresia a ceea ce simțim deoarece prin ceea ce exprimă ele fac, totodată, din trăirile noastre ceea ce ele sunt. Metaforele posedă caracteristica unei intervenții cu caracter creator. Ele sunt cuprinse chiar în ceea ce simțim. Întrebarea retorică din §245, care redă în formă comprimată viziunea psihologică a lui Wittgenstein că limbajul nu mai poate interveni între durere și expresia durerii, trebuie să primească necondiționat un alt răspuns. Dacă spun: „Am dureri pătrunzătoare”, cuvântul „pătrunzător” intervine între durere și expresia durerii în măsura în care expresia ține și ea de senzația „durere” determinându-i calitatea. „Metafora nu vorbește despre trăiri, ea le încorporează”³.

Această intuiție esențială a metaforologiei trebuie să fie dezvoltată în mod consecvent prin raportare la Wittgenstein. Nu este vorba în acest caz de o recădere într-o reflecție cognitivă, ci de o lărgire hotărâtoare a expresivității omenești. Căci o dată ce a fost recunoscută, în posibilitatea ei, intervenția metaforei între ceea ce simțim și expresia a ceea ce simțim, pot fi descrise pe plan expresiv contexte ale trăirii care trimit tocmai la ceea ce Wittgenstein a combătut, la metafizică.

Care este locul tuturor metaforelor care pregătesc trăirile omului pentru corelații de gândire filosofică și ușurează înțelegerea ideilor? Cum poate fi înțeleasă corelația dintre pasiune și gândire altfel decât prin metaforele care ajută gândirea filosofică în salturile ei, adică exprimă pe treapta expresivă ceea ce rațiunea trebuie să prindă în concepte? Există, fără îndoială, o durere a facerii propriie rațiunii, dacă ideile, care trebuie să se dezvolte în concepte, există mai întâi pe plan metaforic. Să ne gândim la contextul metaforic al parabolei peșterii la Platon. Dacă cel ce iese din peșteră se plânge la vederea soarelui de „dureri pătrunzătoare”, atunci este vorba de o durere produsă prin metaforă, pe care o simte cititorul parabolei. Un context de idei care se surte explicăției este explicat în mod expresiv. Ceea ce simțim este aici nu doar exteriorizat prin metaforă, ci încorporat în ea. Comportarea caracteristică pentru durere este însăși gândirea în imagini.

Deoarece lui Wittgenstein îi scapă locul pe care îl ocupă metafora, el împiedică prin aceasta dezvoltarea unei gândiri filosofice productive. Începuturile acesteia stau în exprimarea de metafore, și nu în analiza semnificației cuvintelor. Imaginația productivă are caracter sintetic și se susține, în spontaneitatea ei, analizei. Din aparenta lipsă de însemnătate a intervenției metaforei crește posibilitatea unei critici generale

la adresa lui Wittgenstein, a cărei trăsătură fundamentală va trebui să fie schițată în încheiere.

4) Concluzii și observații generale

Există, pentru a spune așa, un Wittgenstein bun și unul rău. Ca distrugător critic al metafizicii eului, Wittgenstein ne atrage atenția că, în raport cu limbajul, „noi toți suntem egali”. Din punctul de vedere al democrației politice, acest lucru este de o însemnătate ieșită din comun deoarece este vorba, ca și în cazul egalității cetățeanului în fața legii, de blocarea unor pretenții particulare sau private ce izvorăsc dintr-o autoîmputernicire a eului și sunt de cele mai multe ori motivate ideologic. Fiecare îi poate obiecta celui alt relativitatea jocului de limbaj și, prin analiza vocabularului său, poate neutraliza caracterul amenințător al enunțurilor sale. Acesta este în orice caz unul din temeiurile cele mai importante ale faptului că prin ocolul făcut prin țările anglo-americane Wittgenstein a găsit în cele din urmă și în spațiul de limbă germană (din care provine), iar acum și în statele din Est, care realizează reforme, o atât de largă audiență și o găsește pe mai departe. După catastrofele marilor ideologii ale național-socialismului și ale comunismului, noi dorim să învățăm democrația și pentru aceasta Wittgenstein oferă, fără îndoială, contribuția sa pozitivă.

Totodată trebuie, desigur, să ne întrebăm dacă valoarea individului poate fi dizolvată într-un mod atât de lipsit de consecințe cum propune Wittgenstein. Discursul psihanalitic, el însuși o exagerare și în multiple privințe de nesusținut, este unul din discursurile cele mai răspândite ale epocii noastre. El este atins din plin de critica lui Wittgenstein. Căci psihanaliza trăiește sub aspect metodologic din introspecție și din descoperirea unor deplasări metaforice. Cele două mari analize ale secolului XX – analiza lingvistică și psihanaliza – sunt profund incompatibile; prima dizolvă ceea ce a doua încearcă să salveze: conștiința valorii proprii în suferința psihică și explicarea ei cauzală în scopul vindecării. Metafizica eului s-a prăbușit, ce-i drept, și omul a căzut pradă unei nivelări globale. În psihanaliză însă – și aici stă unul din temeiurile cele mai importante ale succesului ei – individul se simte încă luat în serios ca ființă ce se introspectează și nu poate din acest motiv să suporte destructivitatea analizei limbajului a lui Wittgenstein. Nu este de mirare că aceste două direcții de gândire nu se pot împăca. Dacă Wittgenstein a avut în vedere, de exemplu în §655 din *Philosophische Untersuchungen*, psihanaliza – „Nu este vorba de explicarea unui joc de limbaj prin trăirile noastre, ci de constatarea unui joc de limbaj” –, nu se va putea stabili niciodată. Din punct de vedere metodologic este vorba aici de o declarație de război la adresa

tuturor celor care, ca și în psihanaliză, își procură conștiința propriei lor valori dintr-o empirie introspectivă.

Critica se va îndrepta, în orice caz, în modul cel mai serios spre Wittgenstein atunci când va fi vorba de problema unei etică ce se cere din nou constituită. Privirea dincolo de cea ce ne este dat spre ceea ce ne revine ca datorie sau, altfel spus, răspunsul la întrebarea „Ce trebuie să facem?” este ceva cu totul diferit de felul de a gândi al lui Wittgenstein. Cu privire la etică nu putem decât să tăcem (vezi *Tractatus*, 6.421), căci ea se poate constitui doar vorbind și depinde de un act al postulării, care poate fi în orice caz legitimat doar de către rațiunea practică. Ideea relativității jocurilor de limbaj poate, ce-i drept, să corecteze etica, dar nu să o constituie, deoarece ceea ce vor afirma propozițiile ei nu depinde de analiză, ci de postulare, de ceea ce vor trebui ele să afirme. În căutarea a ceea ce este semnificația propozițiilor, Wittgenstein se putea apropia întotdeauna doar negativ de dimensiunea a ceea ce trebuie să fie, ceva de felul „ciocnirii alergând de granițele limbajului”⁴. El nu realizează postularea, ea ar fi în ochii săi doar o explozie care distruge toate celelalte cărți. Este aceasta într-adevăr tot ce se poate spune cu privire la constituirea eticii?

Locul metaforei, care lipsește la Wittgenstein, este, firește, și locul care lipsește al mării metafore, poezia. Ea poate să îndeplinească multe funcții, una dintre ele constând în mod tradițional în a fi, în calitate de arte, simbol al moralității⁵, adică să trimită în mod propedeutic la etică. Poezia nu poate, ce-i drept, să înlocuiască constituirea eticii, dar poate să ușureze și să pregătească drumul spre ea. În loc de „a exploda” în imanența analizei semnificației, va trebui să dăm curs din nou intuiției că poezia are o referință etică, vorbind în mod mai general, că arta sensibilă trimite la o rațiune nesensibilă. Aici noi stăm din nou în fața spațiului de joc tradițional al metafizicii.

Marele contemporan al lui Wittgenstein, și el un distrugător al metafizicii dar printr-un alt fel de a întreba, Martin Heidegger, spune următoarele despre corelația dintre metaforă și metafizică: „Reprezentarea despre «transpus» și despre metaforă se sprijină pe distincția, dacă nu chiar pe despărțirea sensibilului și nesensibilului, ca două domenii ce stau fiecare pentru sine. Statuarea acestei despărțiri a sensibilului și nesensibilului, a fizicului și nefizicului este o trăsătură fundamentală a ceea ce se numește metafizică și determină în mod decisiv gândirea occidentală. [...] Metaforicul nu există decât în cadrul metafizicii”⁶.

Această afirmație trebuie să fie încuviințată, dar nu și consecințele pe care Heidegger le derivă din ea. Constituirea eticii trebuie să rămână în cadrele metafizicii. Rațiunea practică este, cum spune Kant, inteligibilă. Ea nu simte nimic, ci decide neinfluențată de afecte.

Nu este aici locul de a discuta, dar se poate aminti totuși că, în mod paradoxal, atât Heidegger cât și Wittgenstein pun limbajul ca întreg

sub semnul unei metafore. La Wittgenstein este vorba, în cazul limbajului, de un „joc”, de un „joc de limbaj”; la Heidegger limbajul ar fi „casa ființei”. Metafora reprezintă cursa care îi aruncă pe marii critici ai metafizicii din secolul XX înapoi în metafizică. Dacă, de aceea, nu putem scăpa de metafizică, atunci va trebui cel puțin să-i precizăm din nou locul. A indica locul metaforei la Wittgenstein a fost țelul și scopul considerațiilor de față. A da glas tăcerii prin mijlocirea metaforei ar trebui să ne ajute să găsim încet drumul înapoi spre rațiunea practică și să nu cădem victime confuziei dintre situare analitică și postulare etică.

(Traducere de Mircea Flonta)

Note:

1. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1981, p. 123.
2. Vezi Aristoteles, *Poetik*, Kap. 21, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Olof Gigon, Stuttgart, 1969.
3. G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, 1982, p. 24.
4. Vezi L. Wittgenstein, „O conferință despre etică”, în M. Flonta (ed.), *Filosoful – rege ?*, Editura Humanitas, București, 1992, pp. 48-54.
5. Vezi I. Kant, *Critica facultății de judecare*, traducere de V. D. Zamfirescu și A. Surdu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981, §59.
6. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (5. Aufl.) Pfullingen, 1978, pp. 88 și urm.

Wittgenstein împotriva intrinsecalismului

ADRIAN-PAUL ILIESCU

Una dintre cele mai vechi presupoziii ontologice este aceea că orice lucru are o „natură internă”, adică un set determinat de trăsături caracteristice care îi conferă identitatea (îl fac să fie ceea ce este). Implicația acestei presupoziii este că toate lucrurile de același fel (din aceeași categorie ontologică) sunt ceea ce sunt în virtutea „miezului comun” (de trăsături interne fundamentale) pe care îl posedă. Printr-o lungă serie de analize ce înlocuiesc viziunea „miezului comun” cu viziunea „asemănărilor de familie”, Wittgenstein pare să respingă această presupozitie. Specificul acestor analize face să devină plauzibilă bănuiala că el contestă însăși ideea de „natură internă” a unui tip de lucruri. Conștient de această posibilă interpretare, Wittgenstein ia în considerare reproșul pe care i l-ar putea aduce un tradiționalist: „You are surely not going to deny that rust and water and sugar have an inner nature!” („Doar n-ai de gând să negi că rugină și apa și zahărul au o natură internă!” – Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §104). Din păcate, el nu răspunde în mod direct acestui posibil reproș, lăsând loc pentru diverse interpretări asupra propriei sale concepții. Majoritatea comentatorilor prezintă poziția wittgensteineană drept una anti-esențialistă. Teza pe care vreau să o susțin este însă că, dincolo de anti-esențialismul recunoscut, există la Wittgenstein și o altă atitudine critică, prea puțin cercetată: anti-intrinsecalismul. În cele ce urmează voi argumenta că există o diferență semnificativă între cele două poziții critice, și că Wittgenstein nu a fost doar un anti-esențialist, ci și un anti-intrinsecalist. Chestiunea pare importantă, deoarece ea pune mult mai bine în lumină atât originalitatea, cât și valoarea contribuției filosofice a autorului *Cercetărilor filosofice*. Anti-esențialismul nu reprezintă o poziție filosofică nouă (el poate fi recunoscut, sub multe dintre aspectele sale centrale, încă la Nietzsche); în schimb, anti-intrinsecalismul este o poziție mult mai originală și deocamdată insuficient explorată.

Esențialism și intrinsecalism

Există mai multe moduri de a înțelege esențialismul, dar pentru nevoile discuției de față este suficient să plecăm de la următoarea accepție: esențialismul se concretizează în ideea că identitatea unui lucru depinde exclusiv de anumite caracteristici ale acestuia (care formează „esența” lui). Această identitate este independentă de alte trăsături (care, deci, sunt „neesențiale”). De aici concluzia că identitatea este „încapsulată” (cuprinsă integral) în acest „sâmbure” de trăsături privilegiate.

Viziunea esențialistă poate fi redată sintetic astfel: *sau o trăsătură e relevantă pentru identitatea lucrului, și atunci aparține submulțimii trăsăturilor sale privilegiate (esențiale), sau nu aparține acestei submulțimi, dar atunci nu este relevantă pentru identitate*. Pe scurt, esențialismul semnalează rolul decisiv (sub aspectul identității ontologice) al unei submulțimi a mulțimii trăsăturilor lucrului; el anunță faptul că, dintre toate trăsăturile asociate de noi lucrului, numai trăsăturile privilegiate contează cu adevărat.

În contrast, intrinsecalismul poate fi rezumat în ideea că identitatea lucrului este *independentă de context*, ea depinzând doar de caracteristicile intrinsece acestuia (atribuite lui permanent, în mod stabil). El exclude ca ne semnificative pentru „natura unui lucru” trăsăturile situațiilor obișnuite în care lucrul respectiv există și este desemnat prin numele respectiv; această excluziune se bazează pe premisa existenței unei deosebiri adânci între „trăsăturile interne” și „mediul obișnuit” (de existență a lucrului și referire la el) al unui lucru. Se presupune deci în general că *sau o trăsătură e relevantă pentru identitatea lucrului, dar atunci aparține mulțimii trăsăturilor asociate acestuia, sau nu aparține acesteia, și desigur atunci nu e relevantă pentru identitatea lui*. Intrinsecalismul semnalează că numai trăsăturile asociate/atribuite sistematic lucrului contează, în timp ce acelea care doar apar (de obicei) în contextul existenței lucrului (sau al referirii la el) nu contează.

În genere, esențialismul promovează o teză mai tare decât intrinsecalismul: acesta din urmă susține că nu contează decât trăsăturile asociate lucrului, atribuite lui în mod permanent și tipic, pe când primul stabilește că nu contează nici măcar toate aceste trăsături asociate lucrului, ci doar cele privilegiate. Dacă numim trăsăturile ce contează (pentru fixarea identității unui lucru) *trăsături identitare*, atunci diferența dintre esențialism și intrinsecalism poate fi reformulată astfel: esențialismul pretinde că nu toate trăsăturile atribuite unui lucru sunt trăsături identitare, pe când intrinsecalismul susține doar că nu tot ce spunem (corect) despre lucruri și situația lor în lume (contextul lor normal de existență) exprimă trăsături identitare. Deci esențialismul exclude dintre trăsăturile identitare chiar și o parte a trăsăturilor

asociate sistematic fiecărui lucru, în timp ce intrinsecalismul exclude dintre trăsăturile identitare doar pe cele ce aparțin situației fiecărui lucru (contextului său normal de existență, în care îi aplicăm numele pe care îl are) și care nu sunt, în mod obișnuit, atribuite lucrului însuși.

Ca urmare, este oarecum ușor să accepți o teză antiesențialistă: prin aceasta, afirmi doar că nu există o submulțime de trăsături privilegiate, și deci că *toate* trăsăturile lucrului contează pentru stabilirea identității sale. Respingi astfel doar pretențiile exclusiviste privind posibilitatea de a determina o singură submulțime de trăsături privilegiate. Este însă mult mai greu să respingi teza intrinsecalistă: aici s-ar părea că respingi nu doar ambiția exagerată de a detecta anumite trăsături esențiale, ci însăși posibilitatea de a determina (independent de context) mulțimea trăsăturilor asociate lucrului (intrinsece). Se profilează, amenințător, riscul de a nu mai putea diferenția (la modul general) între trăsături ce aparțin și trăsături ce nu aparțin lucrului, între ce trebuie să asociem/atribuim lucrului și ce nu trebuie să-i asociem/atribuim. Se pare că înfruntăm aici un risc entropic, ca și în cazul în care nu avem „granițe certe” între tipuri de lucruri.

Diferența dintre esențialism și intrinsecalism rămâne mascată pentru că de regulă esențialiștii sunt totodată și intrinsecaliști: trăsăturile privilegiate („esențiale”) fiind „inerente” lucrului, deci independente de ambianța acestuia, se subînțelege că identitatea acestuia nu depinde de context. Faptul că intrinsecalismul este de regulă subînțeles face ca respingerea esențialismului să pară a cuprinde tot ce este important în gândirea ontologică a lui Wittgenstein.

Dar cele două viziuni (esențialismul și intrinsecalismul) sunt distincte. Intrinsecaliștii nu insistă asupra *existenței* unui „miez” (mic set delimitat) de trăsături privilegiate, ci asupra *caracterului* „intern” al trăsăturilor identitare (fie ele privilegiate sau nu, fie ele un mic set sau nu). Esențialismul și intrinsecalismul sunt de acord că, pentru fiecare lucru, există *trăsături identitare*, dar primul insistă asupra faptului că acestea constituie o submulțime privilegiată a mulțimii trăsăturilor asociate lucrului, pe când cel de-al doilea insistă doar că trăsăturile identitare sunt *inerente* lucrului, deci independente de contextul său obișnuit de existență (în care, de altfel, se produce și referirea la el).

Deși de obicei esențialismul cuprinde și un intrinsecalism, cele două nu se confundă: spre exemplu, poți fi antiesențialist dar să rămâi intrinsecalist (nu recunoști existența unui set de trăsături *privilegiate*, cele „esențiale”, dar continui să crezi că identitatea lucrului este independentă de context, de „ambianță” sau „împrejurimi”). Poți deci să fii intrinsecalist fără a fi esențialist (recunoști că un lucru este ceea ce este exclusiv prin trăsăturile sale „interne”, dar nu și că ar exista o submulțime privilegiată de trăsături interne *esențiale*). Pe scurt, deși

de multe ori filosofii tratează setul trăsăturilor esențiale (vizat de esențialism) ca identic cu cel al trăsăturilor identitare interne (vizat de intrinsecalism), în principiu cele două seturi sunt distincte.

Wittgenstein ca antiintrinsecalist

Wittgenstein a lezat esențialismul (astfel înțeles) arătând că lucrurile de același fel (din aceeași categorie) NU împărtășesc neapărat un „miez” de trăsături comune, privilegiate. De aici concluzia că identitatea lor nu este „încapsulată” într-un mic set (bine delimitat sau delimitabil) de asemenea trăsături, ci *dispersată* într-un șir deschis (nedelimitat, sau nedelimitabil strict logic) de asemănări de familie, care sunt parțiale și „încrucișate”.

Este deci limpede că Wittgenstein este un antiesențialist. Întrebarea este: rămâne el însă un adept al intrinsecalismului? Aceasta ar însemna acceptarea ideii obișnuite că un lucru este ceea ce este indiferent de ambianța în care îl găsim și îi aplicăm numele familiar. Dimpotrivă însă, Wittgenstein pare mereu urmărit de ideea că un lucru este ceea ce este doar pe un anumit fundal (*background*) sau într-un anumit context. Cel mai des, el evocă rolul contextului sau al „împrejurimii” (*die Umgebung*) cu referire la limbaj (sens, definiție, interpretare etc.):

„I say to myself: 'What is this? What does this phrase say? Just what does it express?' – I feel as if there must still be a much clearer understanding of it than the one I have. And this understanding would be reached by saying a great deal about the surrounding of the phrase. As if one were trying to understand an expressive gesture in a ceremony. And in order to explain it, it should need as it were to analyze the ceremony. E.g., to alter it and show what influence that would have on the role of that gesture”.

(Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §34)

Preocuparea permanentă pentru contribuția adusă de context la constituirea sensului a creat impresia că Wittgenstein este interesat de o chestiune pur semantică. Dar se poate argumenta că observațiile sale au o miză mai amplă, chiar una metafizică. El se referă adesea la însăși problema „naturii interne” a ceva, și insistă că ceea ce numim „trăsături inerente lucrului” nu este suficient pentru a-i determina identitatea: ceea ce se află „în jur” (ambianța, „suportul”, contextul) are un rol decisiv în a face din ceva ceea ce este.

„I set the brake up by connecting up rod and lever.’ – Yes, given the whole of the rest of the mechanism. Only in conjunction with that is it a brake-lever, and separated from its support [Unterstützung] it is not even a lever; it may be anything, or nothing.”

(Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §6)

Intrinsecalismul este abandonat cu adevărat la Wittgenstein deoarece el observă că anumite trăsături, *deși nu sunt incluse în mod normal printre trăsăturile identitare ale lucrului, sau asociate tipic lui* (nu apar ca elemente ale „naturii lucrului”, nici drept criterii, condiții pentru ca lucrul să fie ceea ce este, și nici ca reguli de aplicare a cuvântului), joacă un rol decisiv în stabilirea identității lui : nu spunem despre faptul că un fotoliu nu dispăre la fiecare cinci secunde, pentru a reapărea apoi, că ar fi o trăsătură tipică a acestuia..., dar acest fapt este important, în absența lui nu am numi fotoliul „fotoliu” :

„I say ‘There is a chair’. What if I go up to it, meaning to fetch it, and it suddenly disappears from sight? – ‘So it wasn’t a chair, but some kind of illusion’. – But in a few moments we see it again and are able to touch it and so on. – ‘So the chair was there after all and its disappearance was some kind of illusion’. – But suppose that after a time it disappears again – or seems to disappear. What are we to say now? Have you rules ready for such cases – rules saying whether one may use the word ‘chair’ to include this kind of thing? But do we miss them when we use the word ‘chair’; and are we to say that we do not really attach any meaning to this word, because we are not equipped with rules for every possible application of it?”

(Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §80)

Acest exemplu a fost adesea interpretat în sensul de atenționare pur lingvistică asupra incompletei acoperiri cu reguli a folosirii unui cuvânt (temă arhifamiliară pentru cititorii lui Wittgenstein). Este însă și altceva la mijloc. Faptul că nu resimțim lipsa unor reguli (privind obiecte ce apar și dispar periodic) arată că nu este vorba de un cuvânt incomplet determinat, unul cu identitate incompletă. Identitatea expresiei (ca set de convenții, reguli, ca sens) este completă. Dar folosirea sa normală implică nu doar aceste trăsături „intrinsece” (asociate lucrului și evocate de reguli), ci și cunoașterea unor „împrejurimi” obișnuite (cum ar fi cea că fotoliul nu dispăre periodic). Această cunoaștere vizează ceva extrinsec (în sensul că nu este vorba de o cunoaștere a trăsăturilor intrinsece, asociate sistematic sau atribuite lucrului ca atare), dar care este totuși necesar folosirii corecte – într-un fel, identitatea completă a cuvântului cuprinde și cunoștințe despre contextul obișnuit (extrinsec), și nu numai cele despre trăsături interne sau despre reguli și convenții lingvistice „atașate” cuvântului (deci și ele cumva „intrinsece”) care captează (exprimă) respectivele trăsături.

Consecința ontologică a acestei constatări ar fi aceea că un lucru este ceea ce este numai în anumite *împrejurimi*.

„What is happening now has significance – in these surroundings. The surroundings give it its importance. [...] A smiling mouth SMILES only in a human face.”

(Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §583)

Separată de context, izolată („isolated, cut out of its context”) speranța nu mai este speranță, așa cum banii sunt o instituție care există doar în anumite împrejurimi (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §584).

Împrejurimile (contextele) sunt decisive: câinele nu poate simula durerea; de ce oare? Pentru că nu ar putea etala comportamentul tipic simulării? Nu, ci pentru că lipsesc împrejurimile adecvate:

„Why can't a dog simulate pain? Is he too honest? Could one teach a dog to simulate pain? Perhaps it is possible to teach him to howl on particular occasions as if he were in pain, even if he is not. But the surroundings which are necessary for this behaviour to be real simulation are missing [Aber zum eigentlichen Heucheln fehlt diesem Benehmen noch immer die richtige Umgebung].”

(Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §250)

O temă muzicală este ceea ce este numai datorită „împrejurimilor” ei:

„Doesn't the theme point to something outside itself? Oh, yes! But that means: – The impression that it makes on me hangs together with things in its surroundings [Der Eindruck, den es mir macht, hängt mit Dingen in seiner Umgebung zusammen] – e.g., with the existence of our language and its intonation; but that means: with the whole field of our language games”.

(Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §433)

S-ar putea însă pune întrebarea: dacă aceste condiții de context sunt importante pentru identitatea lucrului, de ce nu le includem printre trăsăturile tipice lucrului respectiv? Este oare vorba de o omisiune?

Nu, ci datorită următoarelor fapte:

1. Pentru că nu le singularizăm și tratăm drept condiții ale identității obiectului, ba chiar nici nu le sesizăm în mod obișnuit (ci doar în cazuri speciale, când ne izbim de absența lor). În mod obișnuit, aceste condiții sunt fie subînțelese, fie ignorate.
2. Ele sunt insuficient determinate sau chiar nedeterminabile precis (la ce dimensiuni temporale începe sentimentul să fie unul de dragoste autentică?)
3. Ele sunt prea numeroase pentru a fi enumerate ca elemente ale lucrului sau ale identității sale. Nu includem în identitatea unui obiect faptul că el nu este halucinație... dar faptul că de obicei nu este așa ceva (fapt care aparține contextului obișnuit) este decisiv pentru identitatea lui. Analog, nu includem în identitatea unui fotoliu faptul că nu este ființă vie, că nu este element simbolic, ci obiect fizic etc.
4. Poate că, în cazuri speciale, aceste condiții de context pot lipsi, fără ca totuși identitatea lucrului să poată fi pusă la îndoială; ceea ce nu

indică însă că „împrejurimile” nu contează, ci doar că în situații speciale admitem excepții de la propriile noastre convenții semantice. Să presupunem că un scriitor ca Proust ar descrie cu multă convingere un sentiment arzător de dragoste care nu a durat însă decât o secundă; în acest caz, putem ajunge să admitem posibilitatea excepțională a unui atare sentiment, fără însă a renunța la presupunerea că *ceea ce este caracteristic iubirii este de fapt o durată apreciabilă*.

Așa cum între tipurile de lucruri nu există granițe „pentru că nu s-au trasat” (cf. *Philosophical Investigations*, §68 și §76; *The Blue and Brown Books*, p. 19; traducerea românească – *Caietul albastru*, p. 56), aceste trăsături nu fac parte din identitatea obiectului pentru că nu au fost incluse în ea. Le putem include, dacă este nevoie (așa cum putem trasa granițe, dacă este nevoie), dar aceasta nu schimbă cu nimic faptul că în mod obișnuit ele nu aparțin acestei identități. Numai atunci când stările de fapt existente s-ar schimba, am putea ajunge în situația de a avea sistematic nevoie de precizări cu privire la condițiile de context, și în acest caz, probabil, le-am include printre condițiile identitare (asociate lucrului).

Ceea ce nu înseamnă însă că în general ele n-ar fi importante. În contrast cu intrinsecalismul, Wittgenstein evidențiază insistent importanța *împrejurimilor* („die Umgebung” sau, în traducerea engleză, „surroundings”), afirmând chiar că un lucru este ceea ce este numai în anumite împrejurimi (o masă este o masă numai în anumite împrejurimi – *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §339).

Că împrejurimile pot fi decisive rezultă și din faptul că, deși nu avem elementele de context drept criterii de aplicare a cuvântului, în mod normal noi refuzăm să aplicăm cuvântul dacă aceste elemente lipsesc (sau cel puțin ezităm să o facem): noi nu avem drept criteriu al dragostei faptul că aceasta durează, dar dacă nu durează, spunem că „nu era dragoste adevărată” (*Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §115).

Uneori, pot fi găsite printre remarcele wittgensteiniene și formulări foarte tari cum este următoarea:

„One might even feel like this: ‘Everything is part and parcel of everything else’ [‘Es gehört alles zu allem’] (internal and external relations). Displace a piece and it is no longer what it was. Only in this surrounding [in dieser Umgebung] is this table this table. Everything is part of everything [Alles gehört zu allem]. Here we have the inseparable atmosphere [Hier haben wir die untrennbare Atmosphäre].”

(Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §339)

După cum se vede, antiintrinsecalismul îl conduce pe Wittgenstein și la evocarea unor posibile interpretări radicale, la un fel de *holism*

ontologic, sintetizat în formula *toate aparțin tuturor*, sau *toate sunt legate de toate*; ambianța sau *background*-ul aparțin, într-un fel, lucrului descris în acea ambianță:

„How could human behaviour be described? Surely only by sketching the actions of a variety of humans, as they are all mixed up together. What determines our judgment, our concepts and reactions, is not what *one* man is doing *now*, an individual action, but the whole hurly-burly of human actions, the background against which we see any action”.

(Wittgenstein, *Zettel*, §567)

Acțiunea de *a saluta*, bunăoară, nu va fi niciodată descrisă prin precizarea unor fapte de context ca: oamenii nu dorm atunci când se salută, foetusii nu salută, morții nu salută, un salut nu durează mai mult decât viața celui ce salută (deși, cu puțină imaginație, ne putem imagina și un salut mai lung decât viața), mișcarea de a lovi efectiv cu o armă albă nu poate constitui un salut etc. Cu toate acestea, faptele în cauză nu sunt irelevante pentru identitatea acțiunii de a saluta. *Background*-ul, mozaicul de elemente ale vieții umane în formele sale familiare, împrejurările obișnuite ale salutului contează.

*

Eliminarea intrinsecalismului ar putea fi, eventual, văzută ca un ultim pas în efortul de abandonare a *logicismului* sau *scientismului* din filosofia limbajului. Intrinsecalismul se inspira, ca și esențialismul, din așteptarea nerealistă că oamenii își construiesc limbajul în spirit matematic sau logic, postulând condiții universale abstracte pentru folosirea cuvintelor în modul ilustrat de formule ca „*Se va numi N orice obiect X care îndeplinește condițiile C1, C2 etc.*” O dată ce Wittgenstein respinge această viziune, este oarecum firesc ca el să ajungă la anti-intrinsecalism, adică la recunoașterea faptului că vorbitorii și-au dezvoltat formele de limbaj în anumite contexte, iar identitatea expresiilor depinde de aceste contexte: cuvintele nu sunt menite să funcționeze uniform independent de context, ci, modelate de ambianța obișnuită a folosirii lor, sunt cumva „adaptate” pentru aplicare în anumite contexte relativ familiare. Tocmai din acest motiv, particularitățile de context (subînțelese) nu au fost incluse (și nici nu era necesar să fie incluse) în setul de trăsături caracteristice atribuite lucrurilor, așa cum ar fi trebuit făcut dacă s-ar fi urmărit fixarea universală („axiomatică”) a identității lor în vederea unei utilizări lingvistice uniforme în orice ambianță și în orice caz imaginabil, în vederea folosirii „absolute” a numelor (oriunde, oricând, de către oricine, în orice situație posibilă). Fiind, dimpotrivă, făcute să funcționeze *relativ la un context*, numele depind (în ce privește identitatea lor) de acesta, fără însă ca trăsăturile specifice contextului să fi fost transformate în condiții *logice* de aplicare a expresiilor sau de tipizare a lucrurilor denumite.

Anti-intrinsecalismul lui Wittgenstein nu ar fi deci, în această situație, decât o parte componentă a atitudinii sale ostile față de scientism și logicism.

Bibliografie :

- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, 1992.
Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, 1990, vol. I, II.
Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, 1989.
Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Blackwell, 1990.
Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Editura Humanitas, 1993.

Înțelegerea filosofică : „A vedea mai bine”

MIRCEA FLONTA

Ludwig Wittgenstein este, probabil, autorul cel mai mult invocat și discutat al secolului XX în literatura filosofică a ultimilor cincizeci de ani, și nu numai în cea de limbă engleză. Din scrierile sale mai târzii nu pot fi desprinse însă un sistem de gândire, un program, și nici măcar mari idei directoare. Wittgenstein nu este doar cel mai influent gânditor al secolului care s-a încheiat ci, fără îndoială, și cel mai enigmatic. Se poate spune : o mină de aur pentru interpreți și comentatori.

Textele rămase de la Wittgenstein constituie o proză filosofică căreia cu greu i s-ar putea găsi antecedente. S-au încercat a face, ce-i drept, paralele, bunăoară cu texte ale unui autor german pe care Wittgenstein l-a prețuit în mod deosebit, un contemporan al lui Kant, Georg Christoph Lichtenberg. Este vorba însă, în acest caz, de piese originale ale unui gen cunoscut, genul aforistic. Despre aforismele lui Lichtenberg se va putea spune, pe bună dreptate, că sunt producții ale unui scriitor, chiar dacă, în mod necaracteristic, ale unui scriitor cu o temeinică pregătire științifică. Wittgenstein este însă cunoscut și recunoscut drept filosof. Iar din partea unui autor socotit drept un filosof de primă mărime publicul așteaptă concepte, teze, argumente și concluzii noi. Începătorii în ale filosofiei, și chiar și cititorii exersați, aflați la primul contact cu acea succesiune de observații relativ disparate din care se compune textul *Cercetărilor filosofice*, vor fi nu numai surprinși, ci de-a dreptul descumpăniți. Căci ceea ce li se oferă sunt descrieri ale unor situații reale sau imaginate din viața cotidiană, scurte conversații între un interlocutor care răspunde la diferite întrebări și un oponent sceptic și, nu de puține ori, întrebări care rămân fără răspuns. În cel mai bun caz, cititorii obișnuiți ai cărților de filosofie își vor putea face o idee cu privire la subiectele care se discută¹. Ce anume se urmărește, care sunt, dacă nu punctele de vedere și argumentele, apoi cel puțin intențiile autorului, le va rămâne cu totul neclar. Mulți vor resimți sentimentul caracteristic de disconfort pe care îl are de obicei cititorul ale cărui eforturi de a urmări ideile unui autor consacrat nu sunt nici cel puțin în mică măsură răsplătite. Disconfort sau chiar frustrare în măsura în care ar trebui să accepte că el singur este vinovatul, deoarece i-ar lipsi capacitatea și pregătirea care sunt necesare. O concluzie pe care nimeni nu o va

accepta cu plăcere. În cazul *Cercetărilor filosofice*, ca și în al altor texte ale lui Wittgenstein, unii cititori se vor consola, desigur, cu gândul că ceea ce li se oferă nu este *filosofie*, cel puțin într-un sens major al termenului. S-ar putea schița portretul mental al acelui cititor român de filosofie din zilele noastre care va fi cu ușurință ispitit de acest gând reconfortant.

Nu tot atât de ușoară va fi și viața celor care, chiar de la primul contact, vor crede că în spatele manierei cu totul neobișnuite de a scrie filosofie a lui Wittgenstein se poate ascunde ceva puternic și important. O dificultate caracteristică unui cititor de acest fel va fi aceea de a întrezări intențiile unor însemnări cu caracter fragmentar în care ne întâmpină la tot pasul descrieri ale unor situații familiare reale sau închipuite, precum și întrebări care rămân fără răspunsuri concludente. Ce își propune, așadar, Wittgenstein sau ce ne oferă el în cele din urmă?

Numeroși comentatori și interpreți ai filosofiei târzii a autorului *Tractatus*-ului nu au rămas datori cu răspunsuri la asemenea întrebări. Unul dintre ele este acela că manuscrisele lui Wittgenstein ar cuprinde, într-o formă abia schițată, embrionară, noi puncte de vedere și teze asupra unor teme centrale ale filosofiei limbajului, fundamentelor matematicii, filosofiei minții sau teoriei cunoașterii². Și nu puțini autori cunoscuți au formulat *teorii filosofice* pe care le apreciază ca fiind nu numai inspirate, ci chiar și cuprinse în germene în însemnări nesistematice ale lui Wittgenstein. Sugestiile de acest fel mi se par însă a fi printre cele mai greu de acceptat. Ele au fost respinse în mod convingător de cercetători care și-au propus să arate de ce avertismentele repetate ale lui Wittgenstein, în sensul că orice încercări de a construi *teorii*, care pretind să ofere răspunsuri unor probleme filosofice sunt sortite eșecului, vor trebui să fie luate în serios³.

Mult mai plauzibil pare punctul de vedere al unor exegeți calificați potrivit căruia scopul activităților filosofice ale lui Wittgenstein ar fi fost, în principal, unul terapeutic. Ceea ce și-ar fi propus și ar fi realizat el ar fi fost să pună în evidență acele confuzii și neînțelegeri care stau la originea așa-numitelor *probleme filosofice* consacrate de tradiție și să arate astfel cum pot fi ele dizolvate. Nu am de formulat obsevații sau rezerve în legătură cu acest mod de a înțelege sensul activității filosofice în scrieri mai târzii ale lui Wittgenstein. Ceea ce îmi propun este să atrag atenția și să insist asupra unei alte finalități a practicii sale filosofice. Vorbind de o *finalitate* nu doresc să afirm ceva cu privire la intențiile lui Wittgenstein, la ceea ce ar fi avut în vedere și ar fi urmărit el în mod conștient. Sunt înclinat să cred că autorului nu i-a rămas străină o finalitate care mi se pare că transpare deosebit de clar din multe texte. Totuși, nu îmi propun, în cele ce urmează, să vorbesc despre *intenții*. Supoziții de acest fel sunt întotdeauna greu de susținut și deosebit de vulnerabile. Voi încerca să apăr o poziție mai slabă

referindu-mă la o finalitate ce poate fi pusă în evidență citind texte ale lui Wittgenstein dintr-o anumită perspectivă.

Ceea ce intenționez să sugerez este că multe din considerațiile lui Wittgenstein reprezintă contribuții la ceea ce voi caracteriza drept *înțelegere filosofică*. Iată o scurtă explicație cu privire la folosirea care va fi dată în cele ce urmează acestei expresii.

Ne putem închipui foarte bine o activitate filosofică viabilă și perenă care nu este îndreptată nici spre descoperirea unor noi principii ale existenței și cunoașterii, nici spre formularea unor noi teorii despre natura realității, a gândirii sau a limbajului. O asemenea activitate poate să urmărească și să realizeze țeluri constructive de cea mai mare însemnătate, cum ar fi reorientarea gândirii noastre printr-o continuă operă de educare și reeducare. Sugestia mea este că multe din situațiile de viață și din activitățile descrise sau imaginate în scrieri ale lui Wittgenstein pot să-l facă pe cititor mai conștient de impulsurile și înclinațiile spontane ale gândirii sale, de stereotipiile sale mintale. Însușirea cea mai remarcabilă a unor asemenea descrieri este că ele sunt în măsură să ne arate că asemenea impulsuri și înclinații nu sunt câtuși de puțin necesități ale gândirii, și nici cel puțin mișcări privilegiate ale acesteia. Îndemnându-ne să ne imaginăm și să luăm în considerare noi posibilități, ele pot constitui punctul de plecare al unui efort de reconsiderare a stilului gândirii⁴. Imaginarea unor noi posibilități, precum și interogații care situează într-o nouă perspectivă fapte din cele mai familiare constituie tot atâtea contribuții la *înțelegerea filosofică*⁵.

Ceea ce îi propune în mod constant Wittgenstein unui cititor cu mintea deschisă este un exercițiu specific al imaginației de natură să tulbure confortul unor obișnuințe de gândire adânc înrădăcinate. În gândire, ca și în viața comună, ceea ce este mai frecvent, mai obișnuit, este resimțit nu numai drept firesc, natural, dar adeseori și drept normă. Iar de stereotipii care ne domină și ne orientează gândirea nu putem deveni conștienți decât în măsura în care ajungem să le percepem drept mișcări posibile ale gândirii între multe altele. Imaginația filosofică este cea care ne deschide „poarta intrării” în universul posibilităților, al alternativelor față de cărări bătătorite ale gândirii, ne permite să ne detașăm de ele, să privim drept mișcări ale gândirii adecvate anumitor situații și anumitor scopuri ceea ce până atunci am fost înclinați să socotim drept reguli generale, drept norme ale gândirii în genere. Acesta este sensul în care acele exerciții ale imaginației filosofice pe care ni le propune Wittgenstein ar putea fi caracterizate drept puncte de sprijin într-un efort de reeducare a gândirii. Prin ele, situații de viață și activități cotidiene sunt puse într-o lumină cu totul diferită. Și cu cât vedem mai multe alternative, cu atât gândirea noastră devine mai flexibilă, mai elastică, mai aptă să perceapă diversitatea și complexitatea, mai liberă în raport cu constrângeri pe care ea singură și le impune.

O bună ilustrare a unor constrângeri de acest fel o prezintă tendința noastră spontană, o tendință care a devenit un fel de a doua natură, de a privilegia o anumite înțelegere a noțiunilor generale. Este o înclinație tipică a filosofilor, care a căpătat o expresie exemplară încă în scrierile lui Platon și Aristotel. Astfel, Socratele lui Platon se întreabă ce este *cunoașterea*, *binele* sau *frumosul* și le cere interlocutorilor să-i răspundă indicând una sau mai multe trăsături comune ale opiniilor care pot fi socotite *cunoștințe* sau ale faptelor și lucrurilor care sunt *bune* sau *frumoase*. Iar Aristotel ne îndeamnă cu insistență să privim noțiunile generale drept rezultatul actului de a despărți în minte ceea ce nu este despărțit în existență, adică trăsăturile generale de cele individuale ale lucrurilor. Suntem, fără îndoială, în fața unei reprezentări familiare pe care Wittgenstein o va înfățișa deosebit de sugestiv: „Ideea că un concept general este o însușire comună a instanțelor sale particulare... este comparabilă cu ideea că *insușirile* sunt *ingrediente* ale lucrurilor care au însușiri; de exemplu, că frumusețea este un ingredient al tuturor lucrurilor frumoase, tot așa cum alcoolul este un ingredient al berii sau vinului și că, prin urmare, am putea avea frumusețe pură, nedenaturată de nimic din ceea ce este frumos. Există o tendință înrădăcinată în formele noastre obișnuite de exprimare de a gândi că omul care a învățat să înțeleagă un termen general, să zicem, termenul «frunză», a ajuns prin aceasta să aibă un fel de imagine generală a frunzei, în opoziție cu imaginile anumitor frunze»⁶. Nu este greu de arătat că acest fel de a privi lucrurile exercită o mare influență asupra mișcărilor gândirii noastre. Dacă se vorbește, de exemplu, de diferite limbaje, întrebarea care pare să fie cu adevărat importantă este întrebarea cu privire la ceea ce le este comun acestora și le face limbaje sau părți ale limbajului. Suntem înclinați să credem că numai dacă vom putea răspunde unei asemenea întrebări vom fi în măsură să dăm o explicație satisfăcătoare tuturor folosirilor cuvântului *limbaj*. În acest caz, ca și în numeroase alte cazuri de acest fel, noi ridicăm o anumită mișcare a gândirii, fără îndoială utilă într-un anumit context, la rangul de normă, de regulă generală. Exercițiul imaginației filosofice ne poate arăta că o asemenea mișcare nu este mai legitimă decât multe altele și că noi nu avem, de fapt, temeiuri pentru a-i acorda o poziție cu totul privilegiată. Putem folosi foarte bine termenul *limbaj*, nu pentru a indica una sau mai multe trăsături comune tuturor acelor configurații pe care le numim *limbaje*, ci pentru a pune în evidență anumite asemănări parțiale între ele. „În loc de a indica ceva care să fie comun pentru tot ceea ce numim limbaj, eu spun că acestor fenomene nu le este comun ceva – ci ele sunt înrudite unele cu altele în diferite feluri. Și datorită acestei înrudiri sau a acestor înrudiri le numim pe toate «limbaje»” (*Cercetări filosofice*, §65).

Este ceea ce se vede foarte bine în cazul unei noțiuni comune cum este noțiunea de *joc*. Există o mare diversitate de activități omenești

pe care le numim jocuri: jocuri pe eșicher, jocuri de cărți, jocuri de noroc, jocuri sportive, jocuri populare, jocuri de societate, jocuri pe calculator ș.a.m.d. Celui care are tendința să spună: „Trebuie să le fie ceva comun, căci altfel ele nu ar fi jocuri!”, Wittgenstein îi recomandă să privească, să examineze diferite activități numite *jocuri* pentru a vedea dacă ele au într-adevăr una sau mai multe trăsături comune. „Căci dacă le privești, nu vei vedea ceva ce le-ar fi comun *tuturor*, dar vei vedea asemănări, înrudiri și anume un șir întreg. Cum am spus: nu gândi, ci privește!” (*Cercetări filosofice*, §66). Iar dacă trecem de la un joc la altul, de la o categorie de jocuri la alta, vedem cum apar și dispar asemănările. Orice membru al acelei familii de activități numite *jocuri* se aseamănă sub anumite aspecte cu alții și se deosebește sub multe aspecte de ei, tot așa ca și membrii unei familii obișnuite. De ce am acorda, oare, un privilegiu folosirii noțiunii pentru a desemna trăsături comune tuturor indivizilor și situațiilor particulare, în raport cu folosirea ei pentru a desemna lucruri și activități care se aseamănă sub un anumit aspect cu un anumit lucru, cu o anumită activitate pe care să o luăm drept prototip, drept paradigmă? Impresia că o folosire de primul fel a noțiunilor generale ar reprezenta o necesitate a gândirii slăbește de îndată ce imaginația filosofică ne indică alternative. Și tocmai aceste alternative ne dau posibilitatea să vedem lucruri care, așa cum spune Wittgenstein, stăteau de fapt în fața ochilor noștri. „Nu gândi, ci privește!” înseamnă: nu te lăsa dominat de o anumită obișnuință a gândirii, ci explorează posibilități alternative pe care ți le pot sugera situații care nu se integrează bine într-o anumită grilă.

De ce numim ceva *număr*? – se întreabă Wittgenstein. Un răspuns posibil este că vom numi *numere* toate acele configurații care se aseamănă într-un fel cu cele pe care le-am numit până acum *numere*. „Iar noi extindem noțiunea noastră de număr tot așa cum la torsul unui fir împletim o ață cu alta. Rezistența firului nu stă în aceea că vreuna din ațe trece prin toată lungimea lui, ci în faptul că mai multe ațe se suprapun” (*Cercetări filosofice*, §67).

Să ne întrebăm acum. De ce calificăm anumite activități sau scrieri drept *filosofice*? Putem noi, oare, indica una sau mai multe trăsături comune tuturor? Identificarea unor asemenea trăsături va fi ceva problematic chiar și în cazul unor activități și scrieri care aparțin unei școli filosofice sau unei tradiții filosofice mai cuprinzătoare. Ea va deveni însă cu totul imposibilă dacă avem în vedere toate activitățile și scrierile pe care obișnuim să le numim *filosofice*. Rezultă oare de aici că nu suntem îndreptățiți să aplicăm termenul pentru toate aceste activități sau scrieri? Fără îndoială că nu. Căci vom putea afirma că o activitate sau o scriere este *filosofică* de îndată ce ea stă, cel puțin sub un anumit aspect, într-o relație de continuitate cu cele care au fost numite *mai înainte filosofice*. Într-o asemenea utilizare noțiunile generale exprimă o relație de tip genealogic între elementele pe care le

desemnează, o relație de felul celei care există între diferite nume într-un arbore de familie.

Când acuză tendințe ale gândirii care tind să capete autoritatea unor norme generale, împiedicându-ne să vedem alte posibilități, Wittgenstein are în vedere adesea acele tendințe care au fost consolidate de orientarea gândirii omului modern după modelele pe care le oferă activitățile științifice și tehnice. Printre aceste tendințe, el vizează atenția pentru general în raport cu ceea ce este particular, specific⁷, precum și tendința de a socoti că orientarea analitică a gândirii și conceptele exacte reprezintă un câștig în toate împrejurările. Suntem înclinați, bunăoară, să considerăm că distincția dintre simplu și compus, precum și interesul pentru părțile din care este compus un anumit lucru ne-ar oferi întotdeauna un spor important de cunoaștere și înțelegere. Wittgenstein ne îndreaptă însă atenția spre situații în care întrebările cu privire la părțile componente și la constituția discretă a obiectelor sunt lipsite de sens. (Vezi, de exemplu, *Cercetări filosofice*, §60.) Suntem ajutați astfel să vedem că distincția dintre ceea ce este simplu și ceea ce este compus va fi trasată în raport cu circumstanțe particulare, că aceleași lucruri vor fi considerate, în diferite jocuri de limbaj, ca unități indivizibile și, respectiv, ca asamblări sau combinații de elemente. „A întreba în afara unui anumit joc de limbaj «Este acest obiect compus?» seamănă cu ceea ce a făcut odată un băiat care trebuia să spună dacă verbele sunt folosite în anumite exemple de propoziții în forma activă sau pasivă și care își bătea capul cu întrebarea dacă, de exemplu, verbul «a dormi» înseamnă ceva activ sau pasiv» (*Cercetări filosofice*, §47). Tot așa, sugestia că exactitatea, precizia noțiunilor are o valoare necondiționată ne este înfățișată drept un ideal „care ne orbește”, abătându-ne atenția de la numeroase situații de viață în care noi folosim fără nici un inconvenient concepte imprecise. Capcana în care cădem adesea și suntem amenințați tot timpul să cădem este de a privi totul din perspectiva anumitor preocupări și interese cum sunt interesele teoretice și științifice. Suntem tentați, prin urmare, să credem că termeni precum *lume*, *limbaj*, *logică*, *adevăr* și alții de acest fel au o demnitate cu totul specială și pierdem din vedere că există multe jocuri de limbaj în care ei au o întrebuintare „tot atât de umilă ca și cuvintele «masă», «lampă», «ușă»” (*Cercetări filosofice*, §97)⁸. Idealurile de puritate, perfecțiune, ordine ale tradiției noastre filosofice și științifice sunt aidoma unor „ochelari ai gândirii” care ascund vederii noastre tot ceea ce nu li se conformează. „Ideea stă oarecum ca și ochelarii pe nasul nostru și tot ceea ce privim vedem prin ei. Nu ne trece câtuși de puțin prin cap să-i scoatem” (*Cercetări filosofice*, §103).

Detașarea de tendința dominantă a gândirii occidentale de a orienta activitatea filosofică după modelul științei teoretice ne apare drept una dintre caracteristicile distinctive ale gândirii târzii a lui Wittgenstein. Reprezentarea larg împărtășită că menirea filosofiei ar fi să elaboreze

concepte generale, să formuleze și să întemeieze teze și principii, i s-a părut autorului *Cercetărilor filosofice* una fatală. În lumea de astăzi, ne lasă el să înțelegem, filosoful ar fi chemat să apere mintea noastră de presiunea acestui tăvălug nivelator⁹, să ne ajute să percepem complexitatea vieții și diversitatea experiențelor noastre. Particularități ale prozei sale filosofice ni se dezvăluie mai bine dintr-o asemenea perspectivă.

Înfățișând o mare varietate de situații ale vieții de fiecare zi, cele mai multe imaginate, Wittgenstein urmărește să ne atragă atenția asupra tendinței noastre spontane adânc înrădăcinate de a le privi doar drept instanțe particulare ale unor scheme sau formule generale simple. Ceea ce se urmărește, de fapt, este o reeducare a modului nostru de a privi (*Anschauungsweise*). (Vezi *Cercetări filosofice* §144). Miza ultimă pare să fie ceea ce Wittgenstein a numit *schimbarea stilului gândirii*. O mare varietate de descrieri și imagini converg în această direcție. A schimba stilul gândirii înseamnă pentru Wittgenstein a-i face pe cititorii săi apti să vadă altfel lucruri din cele mai comune, deschizându-le ochii asupra unor posibilități pe care sunt înclinați să le treacă cu vederea. Este ceea ce el a exprimat odată în fața studenților săi în termenii următori: „În filosofie ne simțim constrânși să privim spre un concept într-un anumit fel. Ceea ce fac este să sugerez sau chiar să imaginez alte moduri de a-l privi. Sugerez posibilități la care nu v-ați gândit încă. Credeați că există o singură posibilitate sau cel mult două. Dar eu vă fac să vă gândiți la altele. Mai mult, vă fac să vedeți că este absurd să se aștepte ca un concept să se limiteze la aceste posibilități înguste”¹⁰. A percepe noi și noi posibilități, a considera alte corelații posibile înseamnă pentru Wittgenstein „a vedea mai bine”. Dezvoltări liniare în care sunt produse argumente abstracte și considerații de principiu nu ne pot fi de folos în această privință. Căci ele favorizează tendința noastră spontană de a păși doar pe cărări bătătorite ale gândirii, adică comoditatea și inerția. Wittgenstein aprecia drept activități autentice filosofice acele mișcări ale gândirii care nu vin în întâmpinarea unei tendințe dominante ci, dimpotrivă, sunt în măsură să o provoace și să o contrarieze¹¹. O comparație inspirată, o metaforă reușită, o istorisire sau o glumă pot constitui vehicule potrivite ale unor mișcări de acest fel, de natură să trezească și să sporească disponibilitatea noastră pentru *înțelegerea filosofică*. În multe pasaje ale scrierilor târzii întâlnim scurte dialoguri între două personaje și nu este de la început clar prin vocea căruia vorbește autorul. Confruntarea permanentă a unor moduri diferite de a privi o situație reprezintă în textele lui Wittgenstein nu o manieră stilistică exterioară, ci adesea însăși substanța demersului său¹². Căci o mai bună orientare a gândirii în probleme care interesează pe cât mai mulți oameni pare să fi fost pentru autorul *Cercetărilor filosofice* prestația filosofică prin excelență.

Ce se câștigă însă printr-un spor de *înțelegere*? Răspunsul pare să fie la îndemână: o viață mai bună.

Note :

1. Unele dintre acestea sunt menționate chiar de autor, într-un „Cuvânt înainte” scris în ianuarie 1945 : semnificație, înțelegere, propoziție, logică și fundamente ale matematicii, stări ale conștiinței.
2. Se vorbește, bunăoară, în mod curent de o teorie a semnificației bazată pe folosire, teorie care ar fi fost formulată pentru prima dată în *Cercetările filosofice*.
3. Vezi, îndeosebi, lucrarea recentă a lui Adrian-Paul Iliescu, consacrată tocmai acestei teme : *Wittgenstein : Why Philosophy is Bound to Err*, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 2000. Cartea cuprinde o analiză și discuție a tuturor aspectelor ei cu referire la multe pasaje relevante din scrierile lui Wittgenstein.
4. În 1931, într-un moment în care reorientarea gândirii lui Wittgenstein capătă contururi tot mai clare, el va nota : „Cine predă astăzi filosofie îi oferă celui alt hrană nu fiindcă îi place gustul ei, ci pentru a-i schimba gustul” (L. Wittgenstein, *Însemnări postume 1914-1951*, traducere de M. Flonta și A.-P. Iliescu, Editura Humanitas, București, 1995, p. 44).
5. Cititorul va fi bine sfătuit să acorde atenție uneia din remarcile finale ale „Cuvântului înainte” amintit mai sus : „Nu doresc ca prin scrierea mea să-i scutesc pe alții să gândească. Ci, dacă ar fi cu putință, să-l stimulez pe altul spre gânduri proprii”.
6. L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, traducere de M. Dumitru, M. Flonta și A.-P. Iliescu, Editura Humanitas, București, 1993, p. 52.
7. Tema apare deja în *Caietul albastru* unde Wittgenstein vorbește despre „setea noastră de generalitate” și „atitudinea disprețuitoare față de cazul particular”.
8. Concepția „marii” filosofii occidentale este că există „probleme esențiale, mari, universale și probleme neesențiale, cum s-ar zice, accidentale. Dimpotrivă, concepția noastră este că nu există vreo problemă mare, esențială în sensul științei” (*Însemnări postume*, p. 32).
9. Wittgenstein va nota încă în 1930 : „Dacă voi fi înțeles sau prețuit de către omul de știință occidental tipic îmi este indiferent, deoarece el nu înțelege spiritul în care scriu... Activitatea ei (a civilizației noastre – n.m., M.F.) este să construiască tot timpul configurații mai complicate. Și chiar claritatea servește numai acestui scop, nu este un scop în sine. Pentru mine, dimpotrivă, claritatea, transparența este un scop în sine. Nu mă interesează să construiesc o clădire, ci să am în fața ochilor, în mod clar, fundamentele clădirilor posibile” (*Însemnări postume*, p. 26).
10. N. Malcom, *Ludwig Wittgenstein. A Memoir*, Oxford University Press, London, New York, Toronto, 1958, p. 50.
11. Dacă Wittgenstein a avut relații atât de dificile și tensionate cu semenii, aceasta se datorește, nu în mică măsură, și faptului că el ajunsese să perceapă pe membrii cei mai educați ai societății în care trăia ca aparținând unei

culturi care îi era străină. Prietenului său Maurice Drury i-a spus o dată, în anii de după cel de al doilea război mondial : „Tipul meu de gândire nu este dorit în epoca actuală. Eu trebuie să înot deosebit de puternic împotriva curentului. Poate peste vreo sută de ani oamenii vor dori într-adevăr ceea ce scriu” (*apud* R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Penguin Books, London, 1990, p. 486). Tocmai acest pesimism cu privire la influența stilului de gândire pe care îl propunea se exprimă în aluzia la „întunecimea acestei epoci” din pasajele finale ale „Cuvântului înainte” al *Cercetărilor filosofice*.

2. Are acest demers, în ultimă instanță, dimensiuni argumentative? Răspunsul depinde de modul cum folosim expresia *a argumenta*. Wittgenstein nu argumentează în măsura în care el nu propune și nu întemeiază teze filosofice. El „argumentează” însă în măsura în care influențează modul nostru de a gândi, de „a vedea lucrurile”.

Wittgenstein și științele cogniției

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

Datorită dezvoltării recente a științelor cogniției, una din coordonatele principale ale locului lui Ludwig Wittgenstein în filosofia secolului XX este aceea a raportului filosofului vienez cu studiul științific al minții. Acest articol este o analiză a unora dintre cele mai recente discuții privind acest raport.

Deși unii oameni de știință cognitivști afirmă că *Tractatus*-ul *Logico-Philosophicus* conține idei pe care unele teorii și tendințe din cadrul științelor cogniției le vor dezvolta¹ ulterior, totuși cele mai multe discuții care privesc relațiile lui Wittgenstein cu științele cogniției se referă la filosofia sa târzie, în special la *Philosophical Investigations*. Am împărțit analiza acestor relații în trei secțiuni. Prima vizează critica lui Wittgenstein la adresa unor principii ale științelor cogniției, a doua se referă la relația filosofiei lui Wittgenstein cu modelul computațional al minții și la încercarea unor teoreticieni de a interpreta jocurile de limbaj în termenii computaționali, iar cea de a treia secțiune se referă la o altă încercare, aceea de a stabili o relație de complementaritate între conecționism și filosofia târzie a lui Wittgenstein². Voi încheia acest articol prin evidențierea unor idei și concepte wittgensteiniene care, într-un fel sau altul, joacă un rol important în cercetările contemporane ale cogniției, ceea ce va completa, cred, imaginea raportului analizat.

1) Critica unor principii ale științelor cogniției

Crítica lui Wittgenstein se referă, printre altele, la unele noțiuni și idei fundamentale ale studiului științific al cogniției, printre care ideea că cogniția este un proces (eventual un proces intern), abordarea gândirii independent de orice activitate a corpului, explicarea intenționalității stărilor mentale și a limbajului prin postularea reprezentărilor interne, în general încercarea oamenilor de știință cognitivști de a da soluții științifice la probleme filosofice privind natura minții. Astfel, Wittgenstein respinge³:

A. Concepțiile care analizează gândirea în mod independent de orice activitate a corpului. În opinia lui Wittgenstein înțelesul expresiei „a gândi” provine din diferitele și variatele jocuri de limbaj în care este folosit. Despre un subiect se poate spune că gândește atunci când el ia parte la diferite activități și nu numai în cadrul meditației sau în cel al rezolvării de probleme. Între fenomenele psihologice, pe de o parte, și aspectul exterior și caracteristicile comportamentale ale ființelor umane, pe de altă parte, există unele relații conceptuale. Astfel de relații există în cazul tuturor conceptelor cognitive: credința, speranța, durerea, vederea, intenția, amintirea, emiterea de ipoteze etc. În cazul durerii, de exemplu, putem spune, potrivit lui Wittgenstein, că ea are anumite conexiuni în viața noastră și o anumită poziție și că ea este definită de această poziție și aceste conexiuni. Rezultă de aici că nu pot fi atribuite proprietăți psihologice unor entități cum ar fi sufletul, creierul sau sistemele de calcul, pentru că nu există nici o asemănare între acestea și ființele umane în ceea ce privește comportamentul sau unele caracteristici exterioare.

B. Acele concepții care se bazează pe ideea că cogniția este un proces intern. Principalele obiecții aduse de Wittgenstein acestei idei sunt următoarele: (i) ideea că cogniția este un proces intern nu se potrivește cu logica conceptului de cogniție; (ii) definirea, în mod eronat, a cogniției în termenii operațiilor cu reprezentări, identificarea gândirii cu dialogul interior sau a vederii cu formarea imaginilor în „ochiul minții”; (iii) faptul că analiza diferitelor folosiri ale limbajului este înlocuită de ideea că întregul limbaj lucrează în același fel, iar expresii ca „a scrie” sau „a gândi” sunt considerate ca referindu-se la anumite procese; (iv) în general explicarea în termeni cauzali a cogniției, ceea ce, în cazul gândirii, ar fi echivalent cu a spune că o persoană gândește dacă fiind dată o anumită intrare rezultă o anumită ieșire. Potrivit lui Wittgenstein această abordare științifică a cogniției nu poate duce la nici un rezultat. Să luăm, spre exemplu, înțelegerea. Argumentele lui Wittgenstein împotriva ideii că înțelegerea este un proces intern se referă, pe de o parte, la faptul dacă înțelegerea este sau nu un proces conștient, iar pe de altă parte, la caracterul diferit al logicilor înțelegerii și proceselor. Dar ce înseamnă că înțelegerea și procesele au logici diferite? Pentru Wittgenstein, această diferență constă în primul rând în faptul că în ceea ce privește înțelegerea nu putem avea o idee clară despre ce înseamnă *prima ocazie* în care cineva înțelege, în timp ce în cazul unui proces acest lucru poate fi stabilit cu exactitate. În al doilea rând, indiferent cum am defini înțelegerea ca proces, în termeni intenționali (ca implicând, de exemplu, o serie de elemente mentale ce se desfășoară în paralel) sau fizici (spre exemplu, ca procese neurobiologice specifice), există posibilitatea de a ne imagina situația în care cineva înțelege, deși procesul a fost întrerupt. Ceea ce desigur sugerează că înțelegerea nu este un proces intern.

În ceea ce privește faptul dacă înțelegerea este sau nu un proces conștient, Wittgenstein afirmă că a fi conștient de anumite fenomene psihice ce însoțesc înțelegerea nu este nici necesar nici suficient în ceea ce privește înțelegerea. Pentru că poate fi imaginată situația în care cineva înțelege deși nu este conștient de nici un proces intern. Dar dacă înțelegerea este un proces inconștient? În acest caz avem, potrivit lui Wittgenstein, două posibilități: a) prima ar consta în corelarea comportamentului cu procesele inconștiente; b) iar a doua în inferarea pornind de la comportament spre mecanismele interne neobservabile. Wittgenstein respinge ambele posibilități: pe prima pentru că procesele inconștiente sunt, cel puțin în practică, neobservabile; pe cea de-a doua pentru că nu putem fi siguri, numai pe baza faptelor comportamentale că cineva înțelege sau că un anumit proces intern a avut loc, existând posibilitatea ca un anumit comportament să fie rezultatul unui alt proces intern decât cel așteptat. Faptul că cogniția nu este un proces, mai exact un proces intern, are, în ceea ce privește științele cogniției, o urmare deosebit de importantă, anume aceea că activitățile cognitive nu pot fi simulate printr-un proces mecanic într-un calculator.

C. Utilizarea reprezentărilor în explicarea intenționalității stărilor mentale și a intenționalității limbajului. Argumentele lui Wittgenstein împotriva acesteia se referă, pe de o parte, la imposibilitatea explicării intenționalității prin recursul la reprezentări interne datorită regresului la infinit pe care aceasta îl presupune (o reprezentare cere o altă reprezentare pentru a fi interpretată), iar pe de altă parte la relația dintre obiectul unei stări mentale și acea stare mentală. Pentru Wittgenstein această relație implică de fapt limbajul, starea mentală fiind exprimată în aceleași expresii lingvistice în care obiectul acesteia este descris. Astfel, caracterul intențional al fenomenelor psihologice derivă în realitate din natura publică a expresiilor lingvistice ale acestor fenomene psihologice.

D. Pretențiile oamenilor de știință cognitiști de a da unele soluții științifice la problemele filosofice privind natura minții. Wittgenstein consideră că cele mai multe din problemele tradiționale ale filosofiei minții sunt false probleme, care provin din îmbinarea unor jocuri distincte de limbaj și din intenția de a îmbunătăți limbajul obișnuit. Fiind false probleme acestea nu pot fi rezolvate cu ajutorul științei. Pentru Wittgenstein, întrebări ca „Ce este mintea?” au numai aparența unor întrebări cu caracter științific. În realitate, prin punerea unor astfel de întrebări se manifestă o confuzie conceptuală. Iar remediul acestei confuzii nu poate proveni decât dintr-o clarificare conceptuală, adică dintr-o reprezentare clară a jocurilor de limbaj care generează conceptul nostru de minte. Explicațiile științifice ale proceselor cauzale implicate în activitățile cognitive nu numai că nu ne ajută în acest sens, dar constituie o piedică în realizarea acestei sarcini.

2) Wittgenstein și modelul computațional al minții

Discuții recente au încercat să arate că jocurile de limbaj ale lui Wittgenstein implică proceduri fizice pas-cu-pas⁴. Această idee este susținută de următorul argument: 1) Gândirea constă în operarea cu semne; 2) Operarea cu semne are loc în cadrul jocurilor de limbaj; 3) Participarea la jocurile de limbaj constă în urmarea de proceduri pas-cu-pas; 4) A urma o procedură pas-cu-pas este același lucru cu a calcula (a computa); prin urmare: 5) Gândirea este computație. Astfel, pe baza faptului că Wittgenstein admite tezele 1), 2) și 3) și a faptului că teza 4) este adevărată, se consideră că Wittgenstein poate fi interpretat din perspectiva teoriei computaționale a minții.

D. Proudfoot respinge o astfel de interpretare, iar argumentele folosite împotriva acesteia se referă pe de o parte la sensurile noțiunii de algoritm, iar pe de altă parte la implicațiile respingerii de către Wittgenstein a ideii că cogniția este un proces.

Potrivit lui D. Proudfoot interpretarea conform căreia jocurile de limbaj pot fi văzute ca proceduri algoritmice se bazează pe următoarele idei: (i) o procedură algoritmică este o procedură mecanică pas cu pas; (ii) unele jocuri de limbaj pot fi formalizate algoritmic și pot fi simulate cu ajutorul programelor într-un calculator; (iii) noțiunea de algoritm poate fi extinsă astfel încât ea să nu implice doar realizarea unor proceduri mecanice de către o mașină Turing clasică.

În ceea ce privește prima idee, Proudfoot consideră că deși acceptarea sensului de procedură pas cu pas pentru noțiunea de algoritm face plauzibilă teza 4), nu este totuși clar dacă participarea la jocurile de limbaj constă în urmarea de proceduri pas-cu-pas. Wittgenstein descrie cogniția în termenii dispozițiilor și abilităților, iar manifestarea acestor abilități implică folosirea unor proceduri pas-cu-pas, dar nu este necesar ca aceste proceduri să fie algoritmice. O instrucțiune de genul „se ia mai întâi un pește proaspăt și gustos și se pune în vin sec de calitate până când devine fraged” nu poate fi urmată în mod mecanic, și deci nu implică proceduri pas-cu-pas, deși poate fi concepută o altă instrucțiune urmată în mod mecanic care să aibă același rezultat.

Din faptul că unele jocuri de limbaj pot fi simulate cu ajutorul calculatorului (a doua idee), nu rezultă că toate jocurile de limbaj sunt formalizabile. În plus, faptul că învățarea și exersarea jocurilor de limbaj presupun exercitarea unor proceduri mecanice, nu înseamnă că angajarea noastră în jocurile de limbaj presupune astfel de proceduri. Acesta poate fi și motivul pentru care unele din activitățile cognitive analizate de Wittgenstein, cum ar fi recunoașterea, nu au putut fi simulate.

Extinderea noțiunii de algoritm astfel încât ea să nu implice realizarea unor proceduri pas-cu-pas de către o mașină Turing (a treia idee) este

și ea problematică. Potrivit lui D. Proudfoot, oricât am extinde noțiunea de algoritm nu există nici un motiv pentru a considera că procedurile implicate în jocurile de limbaj sunt proceduri algoritmice.

Respingerea de către Wittgenstein a ideii că activitățile cognitive sunt procese, interne sau de altă natură, constituie totuși cel mai puternic argument împotriva teoriei computaționale a minții. Întrucât computația este un proces, rezultă că activitățile noastre cognitive nu pot fi descrise în termeni computaționali. Într-adevăr, activitatea unui computer constă în transmiterea de secvențe ale operațiilor primitive, secvențe care sunt în mod caracteristic predeterminate și se află sub controlul unui program. Mulțimea operațiilor primitive diferă de la un tip de dispozitiv computațional la altul. Pentru o mașină Turing, de exemplu, această mulțime cuprinde: citire, scriere, deplasare stânga-dreapta, oprire. A spune că un dispozitiv calculează (realizează o computație) înseamnă a spune că el transferă secvențe de operații primitive, de obicei într-un mod repetat și predeterminat. Prin urmare computația este un proces, iar activitățile cognitive nu pot fi descrise în termeni computaționali.

Critica lui Wittgenstein la adresa abordării computaționale a mentalului se referă și la alte activități cognitive considerate ca procese interne, cum ar fi gândirea, memorarea, recunoașterea. De asemenea el arată că ideea teoriei computaționale conform căreia dacă putem construi mașini de calcul care gândesc atunci gândirea este calcul, este falsă, și că deși există astfel de mașini care gândesc, iar gândirea implică cauzal unele procese computaționale, ea nu este totuși computație.

3) Wittgenstein și conexiionismul

Discuții mai recente din științele cognitive și filosofia mentalului au arătat că între filosofia târzie a lui Wittgenstein și conexiionism poate exista o relație de complementaritate⁵. Pe baza analizei unor asemănări dintre concepțiile lui Paul Smolensky și cea a lui Wittgenstein, referitoare în special la stăpânirea limbajului, Stephen Mills propune ideea unei astfel de relații între cele două concepții. Despre ce asemănări este vorba? (1) Atât Wittgenstein cât și Smolensky resping teoria calculului simbolic în concepția asupra limbajului. Wittgenstein, spre exemplu, neagă ideea că stăpânirea limbajului ar consta în operații ale unui calcul simbolic. Argumentele lui Wittgenstein împotriva teoriei calculului simbolic se referă la lipsa de exactitate a definițiilor cuvintelor pe care le folosim în mod obișnuit. Pentru că nu există nici un fel de trăsături comune sau mulțimi de trăsături comune ale diverselor folosiri ale unui cuvânt dat, consideră Wittgenstein, nu putem vorbi

nici despre o definiție în termenii a ceea ce este comun acestor folosiri ale cuvântului. Pentru Wittgenstein, diferitele folosiri ale unui cuvânt sunt unite printr-o complicată rețea de asemănări care se suprapun și intersectează, asemănări care sunt de tipul diferitelor asemănări dintre membrii unei familii, și nu prin elementele comune ale acelor folosiri. Pe de altă parte, folosirea unui cuvânt nu are limite, în timp ce definiția lui, chiar în termenii unei însumări logice ale diferitelor folosiri ale sale, va pune inevitabil limite acestuia. La rândul său, Smolensky susține că, deși stăpânirea limbajului constă în operații ale unui procesor intuitiv, aceste operații numerice sunt complet diferite de un calcul simbolic. (2) De asemenea, opiniile lui Smolensky privind natura reprezentărilor în cadrul rețelelor conexiuniste sunt asemănătoare cu cele ale lui Wittgenstein referitoare la stăpânirea unui cuvânt. Pentru Smolensky reprezentarea conexiunistă a unui cuvânt în diverse *scheme distribuite* – ceea ce formează o familie de modele distribuite de activitate – constă într-o însumare a reprezentărilor particulare ale cuvântului dat, reprezentări ce sunt unite doar prin asemănări de familie. Analiza lui Smolensky⁶ se referă la un exemplu concret: reprezentarea conexiunistă a cuvântului „cafea”, și pornește de la ideea că noi avem reprezentări diferite ale cuvântului „cafea”, în funcție de construcțiile sau schemele distribuite în care cuvântul „cafea” apare. (Astfel de scheme distribuite sunt: „cutie de cafea”, „arbore de cafea”, „ceașcă de cafea” etc.) Iar aceste scheme distribuite de activitate în care cuvântul „cafea” apare formează o familie de modele distribuite de activitate între care există asemănări de familie. Acest lucru devine mai clar, potrivit lui Smolensky, dacă vom observa că, din reprezentarea unei „cești de cafea”, prin eliminarea „ceștii fără cafea”, nu rezultă o reprezentare a „cafelei”, ci o reprezentare care depinde de contextul în care cafeaua se află în ceașcă. Sublinierea de către Smolensky a rolului contextului în reprezentarea conexiunistă a unui cuvânt amintește de importanța acordată de Wittgenstein contextului în folosirea unui cuvânt: folosirea unui cuvânt depinde de caracteristicile contextului în care apare. (3) Atât Wittgenstein cât și Smolensky nu resping ideea că teoria calculului simbolic ar putea fi adevărată; ei afirmă doar în mod empiric, contingent, că aceasta este falsă. (4) Nici Wittgenstein, nici Smolensky nu neagă faptul că, în folosirea unei expresii, noi urmăm anumite reguli, ci numai că urmarea acestora ar fi de natură simbolică.

Respingerea de către Wittgenstein a calculului simbolic în explicarea limbajului se bazează pe unele considerații descriptive privind modul în care cuvintele sunt folosite în diferite circumstanțe, modul în care limbajul este învățat, rolul și natura regulilor urmate. „Dar dacă această explicație este greșită, subliniază Stephen Mills, atunci este nevoie de o explicație alternativă a stăpânirii limbajului. Și dacă considerațiile descriptive ale lui Wittgenstein sunt corecte, atunci această variantă alternativă trebuie să explice cum este posibilă stăpânirea diferitelor

utilizări ale unui cuvânt care sunt unite numai prin asemănări de familie, cum este posibilă urmarea regulilor «soft», stăpânirea limbajului prin metode de învățare în care antrenarea și folosirea exemplelor sunt esențiale etc. Relația de complementaritate propusă vizează tocmai aceste constrângeri. Propunerea constă în faptul că conexiționismul așa cum este el definit în prezent cuprinde formulări timpurii ale unei explicații alternative a stăpânirii limbajului care respectă aceste constrângeri – prin «formulări timpurii» înțeleg ceva de genul teoriilor timpurii într-un program științific de cercetare despre care vorbește Lakatos. Potrivit acestei propuneri, considerațiile descriptive ale lui Wittgenstein sunt construite ca o caracterizare generală a sarcinilor pe care o teorie explicativă a stăpânirii limbajului trebuie să le realizeze, în timp ce conexiționismul este construit ca fiind angajat în realizarea acestor sarcini prin modelarea proceselor computaționale care sunt implicate în stăpânirea limbajului. Astfel construite, cele două concepții sunt complementare într-un mod semnificativ din punct de vedere teoretic⁷.

Ce obiecții s-ar putea formula la adresa acestei idei a complementarității celor două abordări? 1) În primul rând este vorba de lipsa de interes a lui Wittgenstein față de explicațiile științifice și chiar de respingerea de către acesta a explicațiilor în ceea ce privește cogniția. 2) O a doua obiecție ar putea veni din partea acelor interpretări care consideră că aplicarea corectă a unui cuvânt în diferite circumstanțe are un statut criteriologic. 3) În fine, o a treia obiecție vizează caracterul reducționist al conexiționismului, potrivit căruia tipurile cognitive sunt identice cu tipurile neurofiziologice sau că înțelegerea unui cuvânt este echivalentă cu aflarea într-o anumită stare neurofiziologică; pe de altă parte, ținând cont că, potrivit lui Wittgenstein, înțelegerea nu este o stare, ar rezulta că cele două abordări sunt incompatibile.

Acestor obiecții Stephen Mills le răspunde în felul următor: 1) din faptul că preocupările lui Wittgenstein și cele ale conexiționismului sunt foarte diferite, nu rezultă că unele concluzii ale acestora nu ar putea fi complementare; 2) față de cea de-a doua obiecție, Stephen Mills argumentează că: a) pentru Wittgenstein aplicarea este un criteriu al înțelegerii, dar nu singurul; b) un criteriu nu este o condiție nici necesară, nici suficientă pentru înțelegerea unui cuvânt; c) se poate susține, pe baza textelor, că Wittgenstein nu respinge posibilitatea unui nou criteriu neurofiziologic pentru conceptele psihologice, iar introducerea unui astfel de criteriu nu este incompatibilă cu concepția asupra limbajului ca fenomen care se dezvoltă istoric (de fapt, Wittgenstein vorbește⁸ despre un criteriu psihologic pentru vedere, dar introducerea acestuia nu ajută la rezolvarea problemei conceptuale de care este preocupat); d) se poate considera că metodologia conexiționistă recunoaște statutul criteriologic al aplicării și îl folosește în

descrierea sarcinilor de realizare a modelelor sale sau în analiza corectitudinii unui model. 3) Răspunsul lui Stephen Mills la cea de-a treia obiecție vizează anumite particularități ale modului în care Wittgenstein și conecționismul se referă la faptul că înțelegerea unui cuvânt este o stare. Dar consideră într-adevăr Wittgenstein că înțelegerea unui cuvânt este o stare? Potrivit lui Mills, analiza textelor⁹ indică următoarele aspecte: (i) mai întâi, Wittgenstein nu neagă faptul că înțelegerea unui cuvânt este o stare, ci numai faptul că aceasta este o stare mentală; (ii) apoi, există o legătură între ceea ce Wittgenstein numește stare (spre exemplu, a putea să mă cațăr pe un munte este o stare a corpului meu) și abilitate. De asemenea, conecționismul nu susține că înțelegerea unui cuvânt constă într-o stare neurofiziologică, ci că este o stare de tipul unei potriviri ce constă în abilitatea sau capacitatea de a folosi în mod corect un cuvânt în diferite moduri. Concluzia lui Stephen Mills este aceea că abilitatea este o stare constând în a fi potrivit într-un mod special, a fi potrivit într-un mod special constituind o stare a persoanei. Astfel, abilitatea de a folosi corect un cuvânt este o stare în sensul că ea constă în a fi potrivit într-un mod special. Dar ce poate fi această potrivire? Ea poate fi descrisă fie în termenii folosirii corecte a cuvântului în diferite circumstanțe, fie în termeni ai detaliilor dispozițiilor organizării dinamice interne pe care procesul de potrivire le implică și care fac ca un cuvânt să fie folosit în moduri detaliate în primul tip de descriere. În ceea ce privește conecționismul, el poate da o descriere de cel de-al doilea tip, accentuând pe principii de interacțiune dinamică și pe conexiuni. Ceea ce sugerează, desigur, că cele două moduri de descriere sunt complementare.

Concluzii

Raportul dintre filosofia lui Wittgenstein și științele contemporane ale cogniției este mai curând controversat. Eșecul unor teoreticieni de a interpreta anumite concepte wittgensteiniene din perspectiva științelor cogniției, precum și respingerea de către Wittgenstein a unor principii ale studiului științific al cogniției fac greu acceptabilă ideea că Wittgenstein ar putea fi considerat un om de știință cognitivist (cogniționist). În același timp, și ceea ce indică altă latură a raportului analizat aici (alături de posibilitatea, puternic argumentată de Stephen Mills, a asocierii considerațiilor descriptive privind stăpânirea limbajului cu modalitățile specifice conecționismului de abordare a acesteia, i.e. modelarea proceselor computaționale implicate în stăpânirea limbajului), este important de remarcat faptul că unele dintre ideile

aparținând filosofiei lui Wittgenstein au fost integrate teoretic sau metodologic în câmpul unor orientări și curente majore ale științelor cogniției.

Astfel, ideea că cogniția constă în operații cu propoziții ale unui limbaj intern al gândirii (*mentalese*), proprie vizunii lingualiste – ale cărei presupoziii filosofice și metodologice au fost întemeiate de J. Fodor (*Language of Thought*, 1975) –, este considerată o dezvoltare a ideii că gândirea este un tip de limbaj, idee centrală în cadrul concepției asupra gândirii din *Tractatus*. De asemenea, unele considerații privind înțelegerea limbajului – în special aceea că înțelegerea unei expresii constă în cunoașterea folosirii ei în diferitele jocuri de limbaj în care apare, în abilitatea de a urma anumite reguli ale unor practici cu caracter public pentru folosirea ei – pot fi întâlnite în cadrul abordării numite „rezolvarea de probleme” (*problem solving approach*), centrată pe studiul activităților publice implicate în rezolvarea de probleme și pe analiza protocoalelor de rezolvare a problemelor. „Asemănările de familie”, „suprapuse” și „intersectate” sunt considerate în *teoria sistemelor-cadru* (*frame-system theory*) a lui Marvin Minsky (care încearcă să explice modul de organizare al cunoștințelor noastre despre lume în viața de fiecare zi) drept „consecințe ale conexiunilor locale în cadrul rețelelor noastre de similaritate, care sunt în mod sigur adecvate modului în care noi putem simți ca și cum am ști ce este un scaun sau un joc – deși nu putem întotdeauna să le definim în mod logic ca elemente într-o ierarhie a claselor sau prin oricare alt tip de regulă formală și compactă”¹⁰. În fine, studiul empiric al cogniției în cadrul diferitelor culturi este condus, printre altele, de ideea, evidențiată de critica antiesențialistă din *Philosophical Investigations*, conform căreia conceptualizarea categoriilor limbajului comun trebuie văzută în primul rând ca un continuum de sensuri suprapuse și intersectate, și mai puțin ca o mulțime partiționată de înțelesuri discrete. Aceeași idee face din Wittgenstein un reprezentant (alături de M. Beckner, R.R. Sokal, R. Needham) al *abordării politetice* din cadrul cercetărilor privind formarea complexelor simbolice în gândirea comună.

Note :

1. Mă refer aici în primul rând la ideile privind natura gândirii, în particular la ideea că gândirea este un tip de limbaj, idee ce anticipează pe aceea de *limbaj al gândirii* (*language of thought*) din științele actuale ale cogniției (cf. John Preston, „Introduction : Thought as Language”, în *Thought and Language : Royal Institute of Philosophy Supplement : 42*, în John Preston (ed.), Cambridge University Press, New York, 1997, p. 6). De asemenea, sunt recunoscute cel puțin unele influențe ale ideilor *Tractatus*-ului asupra modelării proceselor simbolice în Inteligența Artificială (cf. H.L. Dreyfus,

- S.E. Dreyfus, „Making a Mind versus Modelling the Brain”, în *The Artificial Intelligence Debate*, S. Graubard (eds.), MIT Press, Cambridge, 1988).
2. Filosofia târzie a lui Wittgenstein are multe elemente comune și cu abordarea numită în științele cogniției „rezolvarea de probleme” (*problem-solving*) (vezi John Preston, „Introduction: Thought as Language”, în *op.cit.*, p. 9). De asemenea, conceptul wittgensteinian de *asemănări de familie* este valorificat în *teoria sistemelor-cadru*, *teoria clasificării* și în analiza *gândirii conceptuale* (cf. *Thinking: Readings in Cognitive Science*, Johnson-Laird, Philip Nicholas and Wason, Peter Cathcart (eds.), Cambridge University Press, New York, 1985, pp. 169, 219, 373).
 3. Cf. D. Proudfoot, „On Wittgenstein on Cognitive Science”, în *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Anthony O'Hara (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 197-199.
 4. J. Leiber, *An Invitation to Cognitive Science*, pp. 66-68, 77-78, cf. D. Proudfoot, „On Wittgenstein on Cognitive Science”, în *op.cit.*, pp. 204-205.
 5. Stephen Mills, „Wittgenstein and Connectionism: a Significant Complementarity?”, în *Philosophy and Cognitive Science: Royal Institute of Philosophy Supplement: 34*, Cristopher Hookway and Donald Peterson (eds.), New York, 1993, pp. 137-156.
 6. P. Smolensky, „The Constituent structure of mental states: A reply to Fodor and Pylyshyn”, în *The Southern Journal of Philosophy*, 26 Supplement, p. 148, cf. Stephen Mills, „Wittgenstein and Connectionism: a Significant Complementarity?”, în *op.cit.*, p. 140.
 7. Stephen Mills, „Wittgenstein and Connectionism: a Significant Complementarity?”, în *op.cit.*, p. 145.
 8. *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1958, p. 212, cf. Stephen Mills, „Wittgenstein and Connectionism: a Significant Complementarity?”, *op.cit.*, p. 149.
 9. În special *Philosophical Investigation*, p. 59 și Zettel, Blackwell, Oxford, 1981, §675, cf. Stephen Mills, „Wittgenstein and Connectionism: a Significant Complementarity?”, în *op.cit.*, pp. 150-153.
 10. Marvin Minsky, „Frame-system Theory” *Thinking: Readings in Cognitive Science*, Johnson-Laird, Philip Nicholas and Wason, Peter Cathcart (eds.), Cambridge University Press, New York, 1985, p. 373.

Jocuri de limbaj și jocuri semantice

ȘTEFAN MINICĂ

În ultimul capitol al cărții sale despre viața și opera lui Wittgenstein, capitol intitulat „Wittgenstein și filosofia actuală”, A.C. Grayling afirmă că există două criterii de evaluare a importanței unui filosof: primul este dat de cantitatea de material scrisă despre el, iar cel de-al doilea este dat de influența pe care ideile sale o au și a felului în care acestea determină evoluția ulterioară a discuțiilor filosofice. Dacă din perspectiva primului criteriu aprecierea lui Grayling este că „Wittgenstein contează ca o figură majoră” fiind alături de filosofi ca Frege sau Russell, în ceea ce privește al doilea criteriu, măsura filosofiei lui Wittgenstein nu are aceeași anvergură. Printre motivațiile pe care Grayling le oferă faptului că reverberațiile ideilor lui Wittgenstein în filosofia actuală sunt minore, cea mai importantă se referă la faptul că noțiunile-cheie ale filosofiei sale – printre care este inclusă și ideea „jocurilor de limbaj” – sunt deschise la interpretări diferite și, prin urmare, nu sunt susceptibile să primească explicații *precise*. Concluzia lui Grayling este că, în afara unui grup relativ restrâns de admiratori înflăcărați, reuniți sub numele de „wittgensteinieni”, conținutul și direcția filosofiei contemporane nu sunt conturate de gândirea lui Wittgenstein. Chiar mai mult, el afirmă că: „*cea mai mare parte* din ceea ce s-a petrecut în filosofie în timpul său și de atunci încoace constă exact în ceea ce scrierile lui interzic”¹.

Pe parcursul acestui articol îmi propun să explorez tocmai o direcție de gândire ce aparține filosofiei analitice contemporane și în care ideile lui Wittgenstein s-au dovedit a fi extrem de fructuoase. Expunerea nu se dorește a fi exhaustivă și nici nu se constituie într-un contra-argument la poziția expusă de Grayling; ea își propune doar să exemplifice felul în care tema wittgensteiniană a „jocurilor de limbaj” apare și este valorificată explicit în gândirea filosofică ulterioară lui. Pentru a ilustra această situație voi face referire în continuare la texte și idei ale unor filosofi analitici contemporani cum sunt Michael Dummett și Jaakko Hintikka. Un rol central în desfășurarea argumentativă a expunerii va fi jucat de conceptul de adevăr și relația dintre acesta și activitățile prin care limbajul este raportat la realitate și capătă înțeles pentru utilizatorii săi.

În *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein apelează la ceea ce el numește „O imagine utilă pentru explicarea conceptului de adevăr”². Această imagine este cea a unei pete de culoare neagră pe o foaie de hârtie albă ; iar felul în care indicarea punctelor albe sau negre corespunde sau nu felului în care se prezintă faptele pe foaia de hârtie este analog felului în care sensul propozițiilor noastre este sau nu conform cu realitatea, și prin urmare afirmațiile noastre sunt adevărate sau false. Rolul acestei analogii este multiplu, iar semnificațiile implicate în ea, complexe ; nu îmi propun să epuizez contextul analogiei și nici să descifrez motivațiile folosirii sale. Doresc doar să surprind aspectul ce se referă la relația dintre conceptul de adevăr și sensul propoziției. Wittgenstein spune în același paragraf : „Pentru a putea însă spune că un punct este negru sau alb trebuie să știu mai întâi când este numit un punct negru și când este numit el alb ; pentru a putea spune : «p» este adevărat (sau fals) trebuie să fi stabilit în ce condiții îl numesc pe «p» adevărat, și prin aceasta determin sensul propoziției”. Altfel spus, condițiile de adevăr ale unui enunț sunt cele care determină înțelesul său. Perspectiva în care Wittgenstein se încadrează aici este cea a unei semantici a condițiilor de adevăr. Iar viziunea asupra adevărului poate fi recunoscută ca o teorie a adevărului corespondență. Viziune ce este exprimată și de alte afirmații ale *Tractatus*-ului cum ar fi aceea că „Adevărul sau falsitatea imaginii stă în concordanța sau neconcordanța sensului ei cu realitatea”³.

Folosirea acestui exemplu este motivată de intenția stabilirii unui termen de comparație între perspectiva lui Wittgenstein asupra adevărului din *Tractatus* și cea din *Philosophical Investigations*. Rolul acordat de Wittgenstein forței sugestive a exemplelor pe care le folosește cred că este o motivație ce vine în sprijinul adoptării unui astfel de demers.

În *Philosophical Investigations*, analogia folosită de Wittgenstein pentru ilustrarea funcționării conceptului de adevăr este cu totul diferită. De data aceasta exemplul se referă la jocul de șah : „...S-ar părea că definiția – propoziția este orice poate fi adevărat sau fals – a determinat ceea ce este o propoziție, prin aceea că spune : ceea ce se potrivește conceptului «adevărat», sau acel lucru căruia conceptul «adevărat» i se aplică, este o propoziție. Ca și cum noi am avea un concept de adevăr și fals, pe care l-am putea folosi pentru a determina ce este și ce nu este o propoziție. Ceea ce *antrenează* conceptul de adevăr (așa cum o rotiță antrenează în mișcare o altă rotiță într-un mecanism), este o propoziție. [...] Dar aceasta este o imagine greșită. Ca și cum cineva ar spune „Regele în jocul de șah este *acea* piesă căreia îi dăm șah”. Dar acest lucru nu înseamnă nimic mai mult decât faptul că în jocul nostru de șah noi dăm șah doar regelui. În aceeași măsură în care afirmația că doar o

propoziție poate fi adevărată sau falsă nu poate spune nimic mai mult decât că noi predicăm «adevărul» și «falsul» doar despre ceea ce noi numim propoziție. Și ceea ce este o propoziție este determinat, pe de o parte, de regulile formării enunțurilor (de exemplu în limba engleză), și, pe de altă parte, de folosirea semnului în jocul de limbaj. Și folosirea cuvintelor «adevărat» și «fals» poate fi inclusă printre părțile constituente ale acestui joc; și, dacă este așa, această folosire *aparține* conceptului nostru «propoziție» dar nu i se «*potrivește*». Sau, cum am mai putea spune, acțiunea prin care dăm șah *aparține* conceptului nostru despre piesa numită rege în jocul de șah (ca și, pentru a spune așa, o parte constituentă a sa)...⁴. Cu alte cuvinte, o semantică a condițiilor de adevăr este înlocuită prin felul în care cuvintele sunt folosite într-un joc de limbaj (celebra formulă „meaning is use”). Adevărul și înțelesul propozițiilor sunt astfel corelate cu activitățile umane guvernate de reguli convenite, în cadrul cărora termenii sunt folosiți într-un anume fel. Înlocuirea este însoțită de modificarea perspectivei asupra adevărului; în aceeași propoziție găsim ecuația „p» este adevărat = p” care este schema generală a abordării deflaționiste a adevărului, cu diferitele sale formulări: adevăr redundantă, scoaterea ghilimelelor etc., oricum diferită de corespondența prezentă în *Tractatus*.

Jocul de șah nu este decât un membru în familia mare și variată a jocurilor pe care Wittgenstein o folosește ca exemplu paradigmatic pentru ceea ce el numește „*asemănări de familie*”⁵. Iar preferința pentru jocul de șah, în dauna altor tipuri de jocuri, nu cred că este motivată de nimic altceva decât, pe de o parte, de larga răspândire sau de popularitatea de care șahul se bucură și, pe de altă parte, de ușurința cu care regulile acestui joc pot fi operaționalizate. Analogia cred că este aplicabilă unei clase mult mai largi de jocuri, ea nu se limitează doar la jocul de șah; oricum, ceea ce este important aici este contrastul dintre jocuri în general – și tipul de grupare prin *asemănări de familie* caracteristic lor – și diferența tranșantă dintre foaia de hârtie albă și pata de culoare neagră folosite în exemplul *Tractatus*-ului. Chiar dacă și în acest din urmă exemplu Wittgenstein spune că „trebuie să știu mai întâi când este numit un punct negru și când este numit el alb”, exemplul paradigmatic prin care sunt învățate astfel de cuvinte este cel al definiției ostensive. Nimic nu poate fi mai evident pentru a explica diferența dintre alb și negru decât indicarea precisă a unor mostre albe sau negre. Astfel, punctele care alcătuiesc pata de culoare neagră din exemplul propoziției 4.063 pot fi separate printr-un contur ferm de restul punctelor albe ale foi de hârtie prin simpla confruntare cu realitatea. Nu același lucru se poate spune despre felul în care se poate trasa conturul activităților pe care le numim jocuri. În acest caz nu există o trăsătură unică care să străbată asemenea unui „fir roșu” toate cazurile în care folosim cuvântul joc. O definiție ostensivă a jocurilor

nu este posibilă. Indicarea oricăreia dintre activitățile pe care le numim jocuri este doar parțială ; având în vedere varietatea acestor activități și multitudinea diferențelor dintre ele, ea nu este suficientă pentru explicarea tuturor cazurilor. Aceeași este situația conceptului de adevăr în cadrul abordării deflaționiste ; aplicarea adevărului unui enunț este redusă, prin scoaterea ghilimelelor sau prin trecerea de la menționare la folosire, la simpla asertare a enunțului. Iar condițiile particulare de asertare a unui enunț sunt mult prea diferite pentru a putea fi reunite printr-o trăsătură unică.

De altfel, chiar posibilitatea definirii ostensive a diferenței dintre alb și negru, care este acceptată cel puțin implicit în *Tractatus*, este supusă criticii în *Philosophical Investigations*. De această dată, Wittgenstein folosește, probabil nu întâmplător, nuanțe intermediare din spectrul culorilor : „Când cineva definește pentru mine numele culorilor indicându-mi mostre și spunând «Această culoare este numită ‘albastru’, aceasta ‘verde’... » acest caz este similar din multe puncte de vedere cu cazul în care îmi pune o tăblie în mână, cu numele scris sub mostrele de culoare. [...]»

«Dar s-ar putea să nu existe astfel de mostre ‘generale’ ? Să spunem o frunză schematică, sau o mostră de verde *pur* ?» – Cu siguranță s-ar putea. Dar pentru ca o astfel de schemă să fie înțeleasă ca o *schemă*, și nu ca forma unei frunze particulare, și pentru ca un fragment de verde pur să fie înțeles ca o mostră a tot ce este verzui și nu ca o mostră de verde pur – acest lucru la rândul său depinde de felul în care mostrele sunt folosite.

Întreabă-te : ce *formă* trebuie să aibă o mostră din culoarea verde ? Ar trebui să fie dreptunghiulară ? Sau în acest caz ar fi o mostră a unui dreptunghi verde ? – Deci ar trebui să aibă o formă neregulată ? Și ce ne-ar putea preveni să o considerăm – adică să o folosim – doar ca o mostră de iregularitate o forme ?”⁶.

Așadar înțelesul termenilor este dat de felul în care ei sunt folosiți în interiorul unui joc de limbaj, și nu de ancorarea lor în lume prin intermediul unui act ostensiv. Posibilitatea unei definiții ostensive presupune o înțelegere implicită a felului în care mostra respectivă este folosită. Înainte de a înțelege că mostra este folosită pentru a indica culoarea și nu forma, nu putem folosi acea mostră pentru o definiție ostensivă a verdelui fără ca ambiguitatea înțelegerii sale ca mostră a formei să fie prezentă. Prin urmare semnificația este determinată de folosirea termenilor în cadrul unor activități umane guvernate de reguli. Iar aceste reguli sunt rezultatul unor convenții umane. Primul reflex interpretativ ar fi acela care ar atribui filosofiei târzii a lui Wittgenstein un relativism cu privire la conceptul de adevăr. Cu toate acestea textul lui Wittgenstein contrazice o astfel de interpretare facilă : „«Prin urmare tu susții că convențiile umane determină ceea ce este adevărat și fals ?» – Ceea ce ființele umane *spun* este adevărat sau fals ; iar ei convin asupra *limbajului* pe care îl folosesc. Acesta nu este un acord în opinii, ci în forme de viață”⁷.

Jocurile de limbaj formează, la fel ca celelalte jocuri, o familie largă și foarte variată de activități umane. Wittgenstein oferă o listă bogată⁸ de activități diferite în care limbajul este folosit pentru scopuri foarte variate. Nu toate folosirile expresiilor au un rol descriptiv. Prin urmare nu toate sunt susceptibile de a fi adevărate sau false. La fel cum în cazul jocurilor trăsătura de a putea fi câștigate nu este caracteristică tuturor cazurilor, și în cazul jocurilor de limbaj există cazuri pentru care criteriul adevărării la realitate nu se aplică. Dar chiar dacă nu alcătuiesc totalitatea felurilor în care limbajul este folosit, și chiar dacă nu oferă un criteriu al semnificației lingvistice, clarificarea funcționării jocurilor de limbaj descriptive rămâne o problemă centrală pentru Wittgenstein în filosofia sa târzie. În *Remarks on the Foundations of Mathematics* el revine asupra acestui aspect: „Marea majoritate a enunțurilor pe care la rostim, scriem sau citim sunt enunțuri declarative (*statement sentences*).

Și – spui tu – aceste enunțuri sunt adevărate sau false. Sau, cum aș putea de asemenea să spun eu, jocul funcțiilor de adevăr este jucat cu ele. Pentru că asertarea nu este ceva ce se adaugă propoziției, ci o trăsătură esențială a jocului pe care îl jucăm cu ea. Comparabilă, să spunem, cu acea caracteristică a jocului de șah de a fi câștigat sau pierdut, câștigătorul fiind acela care capturează regele partenerului. Desigur, ar putea exista un joc foarte asemănător cu șahul, care să constea în aceleași mișcări ale pieselor ca și în jocul de șah, dar fără a fi câștigat sau pierdut; sau cu condiții diferite de victorie”⁹.

Relația dintre jocuri și jocuri de limbaj pare a fi mai bogată decât simpla asemănare lingvistică. Sintagma „jocuri de limbaj” are, desigur, un înțeles autonom; ea desemnează activități specifice în care limbajul joacă un rol determinant. Dar prezența termenului „jocuri” în interiorul acestui compus lingvistic nu îndeplinește doar un rol compozițional, participând doar la înțelesul întregului cum, de pildă, cuvintele „unt” sau „lemn” sunt prezente în interiorul expresiei „untdelemn”, fără a avea sensul lor obișnuit. Cred că o mulțime dintre caracteristicile activităților umane numite „jocuri” se regăsesc în ceea ce sintagma „jocuri de limbaj” desemnează. În mod cert, pentru Wittgenstein relația este mai bogată decât simpla continuitate lingvistică. Între aceste activități există cel puțin o relație de analogie funcțională sau de funcționalitate conceptuală. Consider că acest aspect merită subliniat, și că această legătură joacă un rol major în filosofia târzie a lui Wittgenstein. Felul în care Dummett prezintă retrospectiv această situație vine în sprijinul acestui argument: „Un punct de vedere foarte răspândit în filosofia limbajului din anii '50 și '60... susține că a încerca să stabilești ce înseamnă pentru o propoziție arbitrară să fie adevărată este absurd în același fel în care este absurd să încerci să spui ce înseamnă să câștigi un joc oarecare. [...] A ști în ce constă câștigarea jocului este o parte esențială din a ști ce este jocul. [...] Dacă știi care

este jocul, nu ai nevoie de nici un criteriu pentru a determina ce înseamnă să îl câștigi, și, dacă nu știi care este jocul este imposibil să decizi ce înseamnă să îl câștigi. În același fel nu este posibil să determini în ce circumstanțe un enunț afirmă adevărul până nu știi ce înseamnă acel enunț; și pentru a învăța ce înseamnă acel enunț, adică ce judecată exprimă el, trebuie să ți se spună în ce circumstanțe este el considerat a fi adevărat. Prin urmare, la fel ca mai înainte, dacă știi ce înseamnă enunțul, nu ai nevoie de nici un criteriu pentru adevărul său; dacă nu știi ce înseamnă îți este imposibil să aplici vreun astfel de criteriu. [...] Ceea ce argumentul arată este faptul că noțiunea de adevăr este strâns corelată cu cea de înțeles; nici o elucidare filosofică a unuia dintre concepte nu poate fi obținută fără ca ea să fie în același timp și o elucidare a celuilalt concept¹⁰.

Chiar dacă modalitatea în care este abordată problema adevărului în tradiția analitică ulterioară este conturată de distincția tarskiană dintre limbaj și metalimbaj – o distincție pe care Wittgenstein nu o acceptă – felul în care contribuții ale unor filosofi analitici contemporani cum sunt Field¹¹ sau Davidson¹² abordează interdependența dintre adevăr și înțeles este o recuperare, cel puțin implicită, a intuițiilor pe care analogia wittgensteiniană cu jocurile (fie ele de limbaj sau nu) încearcă să le surprindă. O modalitate explicită în care această corelație este exploatată poate fi indicată de semantica teoretică a jocurilor.

Paralelismul dintre activitățile prin care expresiile limbajului sunt folosite cu un anumit înțeles, primind astfel o valoare de adevăr, și felul în care se desfășoară un joc, este preluat și de Hintikka¹³ și aplicat pentru definirea adevărului. Dar, în acest caz, analogia suferă o mutație. Termenul cu care conceptul de adevăr este pus în relație nu este cel de victorie sau de câștigare a desfășurării unui joc, ci existența unei strategii câștigătoare pentru cel care încearcă să construiască o metodă de verificare pentru expresiile în raport cu care jocul este jucat. Mutația ce intervine în analogia jocurilor de limbaj este sprijinită pe o distincție între două feluri de înțeles pe care orice enunț le conține atunci când este folosit pentru a transmite o informație, deci cu un sens descriptiv. Există, pe de o parte, înțelesul abstract pe care îl comunică orice asertare a unui enunț interpretat, și anume că există o metodă prin care enunțul poate fi verificat, chiar dacă aceasta nu este conținută explicit în informația pe care enunțul o furnizează. Iar pe de altă parte, există înțelesul strategic care comunică informația necesară construirii unei metode prin care enunțul poate fi verificat în orice circumstanță posibilă. Exemplul folosit pentru a ilustra această distincție se referă la informația pe care o transmite un enunț de forma: „Prietenul lui Dick, Tom, a văzut-o pe Mary și a văzut de asemenea o bancă între el și ea”. În acest caz, asertarea enunțului transmite informația că există o strategie câștigătoare pentru cel care afirmă acest enunț cu privire la

felul în care acesta folosește pronumele *el*, dar nu precizează care ar fi aceasta. Această informație este conținută în ceea ce se numește înțelesul abstract al enunțului. Dar termenul *el* poate fi folosit în două feluri diferite: o dată pentru a se referi la Tom și altă dată pentru a trimite la prietenul acestuia, Dick. Informația conținută de înțelesul abstract al enunțului nu tranșează între aceste posibilități. Oricare dintre cele două folosiri este valabilă, și felul în care enunțul va fi verificat depinde de felul în care este folosit *el*. Pe de altă parte, înțelesul strategic al enunțului conține acel plus de informație care este necesar pentru a decide între cele două posibilități de folosire. Cu alte cuvinte, această informație trebuie să ofere o posibilitate de construire a unei strategii câștigătoare pentru cel care dorește să verifice acest enunț. În acest caz, înțelesul strategic trebuie să spună în care dintre cele două sensuri a fost folosit termenul *el*. Desigur înțelesul enunțului și deci felul în care adevărul său va fi stabilit depinde de felul în care a fost folosit *el*. Dar având la dispoziție doar conținutul abstract al enunțului sunt posibile două modalități de verificare a adevărului său. Acest înțeles nu ne spune decât că există o bancă fie între Tom și Mary, fie între Dick și Mary. Și chiar dacă alegerea individului în raport cu care se stabilește relația nu este cea potrivită cu felul în care *el* a fost folosit, se poate ca enunțul să fie adevărat într-un anumit context al situației reciproce a celor trei. Dar acest lucru nu garantează existența unei strategii câștigătoare pentru verificatorul enunțului, adică o metodă prin care alegerea individului la care *el* se referă, să conducă întotdeauna la un enunț adevărat¹⁴.

Deși în acest context nu se face nici o referire explicită la jocurile de limbaj descrise și analizate de Wittgenstein, cred că o astfel de apropiere poate fi făcută. Pentru că felul în care înțelesul cuvintelor cuprinse într-un joc de limbaj depinde de felul în care sunt folosite expresiile într-un anumit context este similar în multe pasaje din *Philosophical Investigations*. Atunci când, de pildă, în jocul de limbaj folosit în propoziția (73) Wittgenstein se întreabă despre forma pe care ar trebui să o aibă o mostră de culoare verde, tipul de indeterminare pe care o astfel de folosire a mostrei îl lasă deschis, este similar distincției dintre înțelesul strategic și înțelesul abstract. Pentru că, spune Wittgenstein, dacă conturul mostrei de culoare este dreptunghiular, atunci nimic nu ne împiedică să considerăm acea expresie o mostră a formei dreptunghiulare în loc de o mostră a culorii verzi. Ceea ce înțelegem prin această mostră depinde în totalitate de felul în care ea este folosită. Și la fel de bine în acest caz se poate ca, chiar dacă înțelesul acordat de cel căruia îi este prezentată această mostră diferă de felul în care ea a fost folosită, în anumite circumstanțe expresia să fie folosită corect și încadrată într-un enunț care întâmplător să fie adevărat. Dar, chiar dacă admitem posibilitatea desfășurării unui astfel de joc de limbaj, acesta nu este o garanție a faptului că cel care învață în acest fel

limbajul posedă o strategie câștigătoare, sau, altfel spus, că el va fi capabil să folosească corect, în conformitate cu regulile acestui joc de limbaj, această expresie de fiecare dată când va fi pus într-o situație asemănătoare. Revenind la exemplul lui Wittgenstein din propoziția (73) putem spune că pentru a răspunde întrebării referitoare la forma unei mostre de culoare verde trebuie să oferim nu doar o folosire corectă a termenului, ci și o strategie câștigătoare pentru folosirea sa. O strategie prin care cel care folosește cuvântul „verde” să îl aplice de fiecare dată culorii, și nu formei sau lungimii sau unei alte categorii. (Păstrând indeterminarea dintre formă și culoare de care este vorba în exemplul din propoziția (73) citată anterior, cineva poate spune „Terenul de fotbal este verde” având în vedere forma sa dreptunghiulară. El va fi capabil să câștige un joc informațional cu un partener care are în vedere culoarea verde a terenului. Acest joc de limbaj este corect doar întâmplător, deoarece vorbitorului îi lipsește o strategie prin care să asigure corectitudinea jocului în cazuri pentru care culoarea verde și forma dreptunghiulară nu se regăsesc simultan în starea de lucruri descrisă.)

Am folosit această ipoteză de lectură doar pentru a ilustra principala mutație pe care o introduce o semantică teoretică a jocurilor. Cred că din perspectiva acestei distincții se poate cel mai bine trasa o relație de continuitate între jocurile de limbaj folosite de Wittgenstein și semantică teoretică a jocurilor dezvoltată de Hintikka. De asemenea, distincția dintre desfășurarea cu succes sau corectă a unui joc și existența unei strategii câștigătoare pentru cel care este angajat într-un anumit joc de limbaj este instrumentul teoretic principal și cel mai la îndemână prin care se poate trasa un paralelism între cele două abordări.

Desigur, lecturarea sau examinarea diferitelor jocuri de limbaj folosite de Wittgenstein printr-o astfel de grilă nu este decât o retroproiecție a cărei valabilitate depinde de măsura în care jocurile semantice propuse de Hintikka pot fi aplicate jocurilor de limbaj. Principala întrebare la care voi încerca să răspund în continuare este: în ce măsură este semantică teoretică a jocurilor o recuperare și o dezvoltare a metodei jocurilor de limbaj așa cum ni se înfățișează aceasta în manuscrisele lui Wittgenstein sau este ea mai degrabă o reconstrucție conceptuală guvernată de metode și criterii proprii care produce, prin urmare, o discontinuitate majoră.

Abordarea propusă de Hintikka poartă numele de „Semantică teoretică a jocurilor” sau „Semantică a teoriei jocurilor” (*Game-Theoretical Semantics*); cel puțin din acest punct de vedere ea este opusă felului în care Wittgenstein concepe diferitele activități de clarificare a funcționării limbajului nostru. Este mai mult decât bine cunoscută respingerea sistematică a oricărui tip de teoretizare, generalizare sau clasificare rigidă prezentă în filosofia târzie a lui Wittgenstein. Pentru el, jocurile de limbaj sunt o diversitate de activități umane, desfășurate în conformitate cu

anumite convenții și în anumite contexte. Între acestea există cel mult asemănări de familie. Funcționarea lor nu poate fi subsumată unei trăsături generale caracteristică tuturor cazurilor. Dar, chiar dacă folosesc aparatul conceptual și teoretic al teoriei matematice a jocurilor, jocurile semantice păstrează o caracteristică esențială a jocurilor de limbaj și anume aceea de a fi activități umane guvernate de reguli convenite. Jocurile semantice sunt disputate de un verificador și un falsificator inițiali care pot fi utilizatorii concreți ai unui limbaj. Alegerile sau mutările într-un astfel de joc sunt guvernate de reguli pe care jucătorii le aplică la fiecare pas al unei desfășurări a jocului. O altă caracteristică a jocurilor semantice, prin care acestea diferă de felul în care Wittgenstein concepe jocurile de limbaj, este aceea că ele se desfășoară în interiorul limbajelor formale sau ideale. Enunțurile cu ajutorul cărora sunt formulate regulile jocurilor semantice conțin cuantificatori și operatori logici, așa cum apar ei într-un simbolism al logicii de ordinul întâi. Or, pentru Wittgenstein, locul în care se desfășoară jocurile de limbă nu este un limbaj ideal, ci limbile naturale, așa cum sunt ele folosite în mod efectiv, real, de utilizatorii lor. Limbajul natural este, pentru Wittgenstein, „în ordine” așa cum e, el nu are nevoie de o idealizare pentru a fi simplificat sau clarificat. Din acest punct de vedere limbajele formale nu sunt un obiect de studiu care ar oferi un aparat conceptual suplimentar sau mai adecvat decât cel pe care îl oferă deja limbajul natural în felul în care este acesta folosit. Dar, chiar dacă Hintikka folosește constructele formale ale logicii ca o bază a fundamentării teoretice a jocurilor semantice, acestea își păstrează aplicabilitatea și aduc o serie de clarificări și cu privire la funcționarea limbajelor naturale. Ele oferă un instrument adecvat pentru analiza expresiilor și sintagmelor limbajelor naturale, iar aplicarea lor la limbajele naturale se poate face cu succes. Altfel spus, drumul către explicarea funcționării limbajelor naturale este mediat de un pas efectuat cu ajutorul logicii formale. În acest loc se poate ridica întrebarea dacă jocurile semantice, așa cum sunt ele descrise cu ajutorul teoriei jocurilor, și anume prin formularea condițiilor de adevăr ale enunțurilor cu cuantificatori (sau operatori) logici, corespund activităților prin care noi folosim în limbajul natural concepte cum ar fi cel de *adevăr*. Felul în care Hintikka formulează această problemă trimite explicit la concepția pe care Wittgenstein o avea despre jocurile de limbaj. El spune: „Cineva poate avea suspiciunea, pe care Wittgenstein ar fi avut-o, că noțiunea de adevăr poate primi o folosire – și *ergo* un înțeles – doar în contextul unor jocuri de limbaj diferite” (de jocurile semantice pentru cuantificatori)¹⁵. Cu toate acestea, posibilitatea de a trasa o corespondență între funcționarea simbolurilor limbajelor formalizate și utilizarea expresiilor limbajului comun este pentru Hintikka doar o chestiune secundară. Deoarece această dificultate este una efectivă și nu conceptuală, ea este o chestiune de fapt și nu de drept. Poziția sa cu

privire la această dificultate este tranșată de următoarea afirmație : „chiar dacă procesul de verificare din viața reală nu implică jucarea unui joc semantic, el urmărește furnizarea tocmai a acelei informații – o funcție strategică câștigătoare – a cărei existență garantează adevărul conform cu *GTS*”¹⁶.

Note :

1. Citatul și considerațiile generale din acest paragraf introductiv se găsesc în A.C. Gayling, *Wittgenstein*, Editura Humanitas, București, 1996, cap. 4, „Wittgenstein și filosofia actuală”, pp. 185-199.
2. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Humanitas, București, 2001, propoziția 4.063, p. 101.
3. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Humanitas, București, 2001, propoziția 2.222, p. 85.
4. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, propoziția 136, pp. 52-53.
5. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, propoziția 66, pp. 31-32.
6. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, propoziția 73, pp. 34-35.
7. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, propoziția 241, p. 88.
8. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, propoziția 23, pp. 11-12.
9. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Apendices III, propoziția 2, din : Simon Blackburn și Keith Simmons (eds.), *Truth*, Oxford University Press, 1999.
10. Michael Dummett, *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1993, Cap. 5, „Language and Truth”, pp. 117-118.
11. Hartry Field, „Tarski's Theory of Truth”, în *Journal of Philosophy*, 69, 347-75, 1972.
12. Donald Davidson, „The Structure and the Content of Truth”, în *Journal of Philosophy*, 87, 280-306, 1990, sau „Truth and Meaning”, în *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
13. Jaakko Hintikka, *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge University Press, 1995, Cap. 2, „The Game of Logic”, și alte scrieri.
14. Pentru prezentarea exemplului și trasarea distincției am urmărit : Jaakko Hintikka și Gabriel Sandu, „Game-Theoretical Semantics”, în *Handbook of Logic and Language*, J. van Benthem și A. ter Meulen (eds.), Elsevier, The MIT Press, 1997, Cap. 2.9, „Abstract vs. Strategic Meaning”, p. 297.
15. Jaakko Hintikka, *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge University Press, 1995, Cap. 2, „The Game of Logic”, p. 32.
16. Jaakko Hintikka, *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge University Press, 1995, Cap. 2, „The Game of Logic”, p. 35.

Există reguli semantice naturale?

*Propunere de evaluare critică
a unor încercări naturaliste de a răspunde
la considerațiile lui Wittgenstein
cu privire la urmarea de reguli*

GHEORGHE ȘTEFANOV

0. Următoarea asumptie pare să fie inerentă oricărei încercări de a formula o teorie semantică a limbajului natural :

(A) Există un set complet de reguli ce guvernează activitățile noastre lingvistice, astfel încât noi suntem capabili să spunem despre orice rostire în limbaj dacă aceasta este în acord cu regulile respective sau nu. Putem indica în plus care reguli se aplicau în situația respectivă și care au fost încălcate atunci când s-a întâmplat astfel. Iar în al doilea caz nu doar că putem afirma că o regulă ce ar fi trebuit să fie urmată a fost încălcată, dar putem argumenta în favoarea afirmației noastre pe baza apelului la regulă.

Cea mai radicală critică la adresa acestei asumptii este generată de considerațiile din filosofia târzie a lui Wittgenstein cu privire la practica lingvistică văzută ca o activitate guvernată de reguli¹. Ca atare, prima sarcină a unui proiect angajat față de (A) pare să fie aceea de a evalua critic consecințele considerațiilor lui Wittgenstein cu privire la urmarea de reguli (RFC)² și de a oferi o soluție la problemele generate de considerațiile respective.

În cele ce urmează îmi propun să ofer o analiză critică doar a unor încercări naturaliste de a răspunde la provocarea reprezentată de RFC. Alegerea nu este totuși arbitrară, dat fiind că replicile naturaliste la versiunile existente ale RFC au fost deja creditate ca răspunzând cu succes la provocare³.

În prezentarea de aici voi proceda după cum urmează. Mai întâi voi enunța punctul de plecare al investigației. Acest lucru va fi făcut prin prezentarea unui *puzzle* derivat din RFC⁴. După enunțarea acestui *puzzle* voi indica relevanța sa și relațiile cu interpretările existente ale RFC oferite de Saul Kripke și Crispin Wright. În al doilea rând, voi

avea în vedere sugestia că o încercare naturalistă de a furniza o soluție ar putea fi mai bine orientată decât o abordare de factură analitică. Voi încerca însă să arăt că abordarea naturalistă frontală eșuează să ofere o soluție. În fine, miza întregii dezbateri va fi pusă în evidență prin punerea următoarei întrebări: „În ce fel poate fi afectată abordarea naturalistă din filosofia contemporană a limbajului de lipsa unui răspuns la această provocare?”.

1. Să presupunem că avem două limbaje extrem de simple, L_1 și L_2 . Vom defini limbajele respective prin vocabularul lor:

$$\begin{aligned} V(L_1) &= \{„A”, „B”, „C”\} \\ V(L_2) &= \{„1”, „2”, „3”\} \end{aligned}$$

La aceasta vom adăuga regulile sintactice pentru formarea de propoziții în fiecare dintre cele două limbaje. Întrucât am ales două limbaje finite, putem face acest lucru într-o manieră descriptivă:

(f- L_1) O combinație de simboluri este o propoziție din L_1 DDACĂ aparține mulțimii {„AC”, „BC”, „ACB”, „BCA”}.

(f- L_2) O combinație de simboluri este o propoziție din L_2 DDACĂ aparține mulțimii {„13”, „23”, „132”, „231”}.

Vom enunța acum următoarea regulă pentru a traduce din L_1 în L_2 :

(R) În ordinea în care au fost definite, propoziția cu numărul n din L_1 este tradusă corect dacă este înlocuită cu propoziția cu numărul n din L_2 .

Să presupunem acum că îi dăm unei persoane antrenate să traducă din L_1 în L_2 următorul text:

(t1) „AC. BCA. BC. AC. BC. ACB. BCA. AC.”

Traducătorul nostru va începe prin a scrie primele trei propoziții așa cum ne așteptăm, adică va scrie: „13. 231. 23.” Dar va continua într-un fel curios:

„231. 132. 132. 13. 13.”

Pus în fața regulii (R), traducătorul va replica spunând că toate propozițiile au fost traduse în acord cu regula, singura diferență constând în felul în care a fost interpretată expresia „a înlocui o propoziție cu alta” din (R). Interpretarea traducătorului ar putea fi exprimată după cum urmează:

(I1) Pentru oricare două limbaje formale ce conțin m propoziții, a înlocui propoziția cu numărul n dintr-un limbaj cu propoziția cu numărul n din celălalt limbaj înseamnă să scrii în locul propoziției cu numărul n din primul limbaj, în mod alternativ, o dată propoziția cu numărul n din al doilea limbaj și o dată propoziția cu numărul $((m-n) + 1)$ din al doilea limbaj.

Pentru a preveni asemenea interpretări deviante vom explicita interpretarea avută în vedere de noi:

(I1') Pentru oricare două limbaje formale ce conțin **m** propoziții, a înlocui propoziția cu numărul **n** dintr-un limbaj cu propoziția cu numărul **n** din celălalt limbaj înseamnă să scrii în locul fiecărei apariții a propoziției cu numărul **n** din primul limbaj propoziția cu numărul **n** din al doilea limbaj.

Acum traducătorul va retraduce corect textul (t1):

„13. 231. 23. 13. 23. 132. 231. 13.”

Cu toate acestea, următorul „AC” va fi tradus prin „132”. Din nou, traducătorul pretinde că a procedat în acord cu regula (R) și cu interpretarea (I1'). Numai că de această dată interpretarea (I1') a fost interpretată diferit:

(I2) Pentru un anumit semn „X” ce exprimă propoziția cu numărul **n** dintr-un limbaj, consideră că „X” este o *apariție* a propoziției cu numărul **n** de fiecare dată când îl întâlnești, cu excepția celei de a patra dați, când trebuie să consideri că este o apariție a propoziției exprimate de semnul cel mai similar lui „X”.

Trebuie să fi devenit deja clar că indiferent de stipularea regulilor de traducere, a interpretării corecte a regulilor, a interpretării corecte a acestei din urmă interpretări și așa mai departe, traducătorul poate întotdeauna să interpreteze toate stipulările noastre explicite în așa fel încât atât traducerile din trecut care păreau să respecte regula, cât și cele care încalcă regula avută în vedere de noi să fie puse în acord cu stipulările explicite. Aceasta nu înseamnă să spunem că noi nu putem traduce corect din L_1 în L_2 . De fapt, oricine a acordat suficientă atenție acestui exemplu va fi în stare să traducă un text de orice lungime din L_1 în L_2 . Mai mult decât atât, ar fi foarte ușor să scriem un program pentru calculator capabil să realizeze toate traducerile cerute. Problemele apar doar atunci când dorim să întemeiem următoarea teză:

(T) Putem distinge între o traducere corectă și o traducere incorectă făcând apel la stipulările explicite cu privire la traducere (reguli, interpretări ale regulilor și așa mai departe).

Cu alte cuvinte, problemele noastre apar doar atunci când încercăm să acoperim prăpastia dintre reguli și aplicarea acestora. Avem sentimentul că regula trebuie să *determine*, ca să spunem așa, aplicarea sa corectă într-un mod necesar. Dar atâta timp cât luăm regula drept o entitate lingvistică nu putem oferi și o întemeiere pentru acest sentiment puternic al nostru.

Aici aș dori să fac o observație. Exemplul anterior diferă de alte exemple în cel puțin două privințe. În primul rând, (R) este o regulă pur sintactică. În al doilea, (R) se aplică doar unui număr finit de

cazuri⁵. Aceasta arată că problema cu care ne confruntăm nu este cauzată de natura specială a regulilor semantice și nici de diversitatea infinită de cazuri la care s-ar putea aplica regula.

Încă două adăugiri la consecințele derivabile din prezentarea acestui *puzzle*. Prima este sugerată de interpretarea lui Kripke la RFC. A aplica în mod corect regula de traducere (R) revine la a înțelege expresia „traducere corectă din L_1 în L_2 ”⁶. Prin urmare, dacă nu putem oferi o justificare pentru (T), atunci nu suntem capabili nici să explicăm ce înseamnă să înțelegem o expresie a cărei folosire este guvernată de reguli. În plus, dacă luăm toate expresiile noastre ca fiind de acest gen, concluzia este că pur și simplu nu putem explica ce înseamnă să prinzi înțelesul corect al unei expresii⁷. A doua completare e datorată lui Crispin Wright. Pe scurt, substituirea unei comunități de traducători în locul traducătorului din exemplu nu va rezolva problemele. Comunitatea de traducători poate la fel de bine să o ia razna, din punctul nostru de vedere, împărțând însă o interpretare diferită a acelorași stipulări cu privire la traducere.

2. Putem acum să încercăm să vedem cum s-ar putea prezenta o încercare naturalistă de a oferi o soluție la acest *puzzle*. Problema cu acest *puzzle*, după cum i-ar putea apărea naturalistului, pare să vină din faptul că încercăm să trecem de la reguli la aplicarea lor corectă folosind, ca să spunem așa, un traseu lingvistic. Această alegere ni se impune datorită preferinței pe care o acordăm metodei analizei conceptuale, dar nu este singura alegere disponibilă. O altă cale de a trece de la regulile de traducere la setul traducerilor potrivite ar putea fi aceea a enunțării legilor cauzale ce descriu funcționarea unui mecanism ce traduce din L_1 în L_2 . Expresia lingvistică a regulii (R) va fi înlocuită prin descrierea empirică a uneia sau mai multor stări ale mecanismului. Același lucru va fi făcut pentru setul de traduceri corecte. Toate conexiunile cauzale dintre stările de primul tip și cele de al doilea tip vor fi prezise cu acuratețe prin legile specificate. La aceasta am putea dori să adăugăm observația că un astfel de mecanism este chiar creierul nostru.

Din nefericire avem o dificultate în cazul acestei soluții naturaliste neelaborate. În cazul de față noi nu mai susținem existența unei conexiuni *necesare* între reguli și aplicările lor. Legile mai sus menționate sunt doar generalizări inductive bazate pe experiența noastră. Ca atare, ele nu întemeiază regulile ca *norme*. Să comparăm, de pildă, următoarele două enunțuri:

(L) Dacă stările potrivite asociate cu stăpânirea regulii (R) se obțin în mecanism, atunci toate stările asociate cu traducerea lui „AC” prin „13” vor apărea la rândul lor.

(J) Dată fiind regula (R), toate propozițiile „AC” *trebuie* să fie traduse prin „13”.

Legile cauzale s-ar putea să nu fie valabile pentru orice experiență viitoare a noastră, dar nu același lucru se poate spune despre conexiunea dintre reguli normative și aplicările lor. Să presupunem că în formularea legilor cauzale pe care se bazează (L) noi am omis un factor cauzal obscur, așa încât la un moment dat în viitor vom observa că stările de primul tip se realizează fără să fie urmate de stări de tipul doi. Vom observa că (unele dintre) legile pe care se sprijină (L) au dat greș tocmai fiindcă asumăm în continuare (J).

Desigur, soluția propusă era probabil prea simplă. O abordare mai rafinată ar putea duce la un rezultat mai concludent⁸. Unii autori par să sugereze că o astfel de soluție a fost deja produsă⁹. În acest punct nu pot însă decât să îmi exprim interesul pentru astfel de soluții, nu să le și evaluez.

3. O modalitate în care poate fi subliniată importanța unei cercetări este cea de a lua în considerare rezultatul negativ al acesteia. Ar putea reieși, în încheierea unei investigații detaliate, că un răspuns naturalist la acest *puzzle* sugerat de RFC nu este posibil. Un astfel de rezultat negativ poate arunca o umbră asupra proiectului de a formula o teorie naturalizată a înțelesului pentru limbajul natural ca teorie *filosofică*. Aceasta nu înseamnă că o investigație empirică a limbajului natural (sau a proceselor neuronale ce au loc în creierul nostru atunci când comunicăm) ar fi imposibilă. O astfel de investigație nu ar prezenta însă nici un interes filosofic. Ca filosofi, să ne reamintim, suntem interesați de criteriile normative ale înțelesului. Aceste criterii, în măsura în care sunt folosite pentru a distinge între probleme ce pot fi exprimate prin intermediul unor întrebări cu sens și probleme ce nu pot fi exprimate prin întrebări cu sens, reprezintă precondițiile oricărei examinări filosofice ale unei probleme. Rezultatele unei teorii semantice naturalizate ar fi, în schimb, de același gen cu cele ale foneticii, să zicem, ca disciplină în cadrul căreia este descris felul cum pronunță cuvintele vorbitorii nativi ai unei limbi, fără să se enunțe pentru aceștia normele pronunțării corecte.

Întrucât am acordat atenție aici doar răspunsului naturalist un rezultat negativ nu atrage după sine, în mod necesar, teza că nici o teorie semantică nu este posibilă. Alți candidați ar putea face față mai bine provocării lansate de RFC. S-ar putea dovedi, la fel de bine, că abordarea noastră nu este doar lipsită de succes, ci orientată greșit în principiu. Ceea ce trebuie să păstrăm în minte este că în lipsa unei soluții la un *puzzle* de felul celui prezentat aici nu putem spera să construim o teorie sistematică a înțelesului pentru limbajul natural, iar în absența unei asemenea teorii nu avem nici o garanție că vreo propoziție ce exprimă o interogație filosofică are cu adevărat înțeles.

Note :

1. În scrierile târzii ale lui Wittgenstein pot fi întâlnite cel puțin trei observații diferite cu privire la această chestiune :
 - (i) regulile nu reglementează toate cazurile posibile ale comunicării lingvistice ; întotdeauna ne putem întâlni cu situații noi, în care regulile noastre nu se aplică (vezi *Cercetări filosofice*, §83, 84) ;
 - (ii) a înțelege o regulă nu revine la a te afla într-o anumită stare mentală (vezi *Cercetări filosofice*, §85, 87, 143-184) ;
 - (iii) nu putem întemeia în mod rațional relația necesară dintre o regulă și mulțimea aplicărilor sale corecte; pentru considerațiile cu privire la urmarea de reguli ce sprijină (iii) *locus communis* vezi *Cercetări filosofice*, §185-242; vezi însă și *Remarci asupra fundamentelor matematicii*, secțiunea VI.

În cele ce urmează mă voi concentra doar asupra tezei (iii) și a considerațiilor cu privire la urmarea de reguli.
2. Dezbaterile asupra considerațiilor cu privire la urmarea de reguli (*rule-following considerations*) au evoluat pe mai multe linii diferite. Una dintre acestea a fost inițiată de interpretarea lui Saul Kripke, prezentată în *Wittgenstein on rules and private language*, Harvard University Press, Cambridge, 1982. O interpretare diferită îi aparține lui Crispin Wright („Rule-Following, Objectivity and the Theory of Meaning”, in Steven H. Holtzman & Christopher M. Leich [eds.], *Wittgenstein: to Follow a Rule*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981, pp. 99-117), iar o alta, mai recentă, i se datorează lui John McDowell („Meaning and Intentionality in Wittgenstein’s Later Philosophy”, în *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII [1992], pp. 40-52; vezi de asemenea și John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, 1998, pp. 221-262, Chapter 11 – „Wittgenstein on Following a Rule”). Fiecare dintre acestea a generat diferite încercări de a oferi o soluție. Pentru un rezumat al dezbaterii generate de versiunea lui Kripke se poate vedea, de pildă, Paul Boghossian, „The rule-following considerations”, în *Mind* (1989), pp. 507-549. O evaluare mai recentă poate fi găsită în Alexander Miller, *Philosophy of language*, UCL Press, London, 1998, pp. 153-219. Versiunea lui Crispin Wright a primit (*inter alia*) răspunsuri atât de la McDowell, cât și de la Gareth Evans (*Collected Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp. 322-342, „Semantic Theory and Tacit Knowledge”).
3. Vezi Jerry Fodor, *Psychosemantics*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1987, Chapter 4 – „A theory of content and other essays”. Răspunsul dat de Gareth Evans lui Crispin Wright (vezi nota 2) pare de asemenea să aibă o tentă naturalistă.
4. Este subînțeleasă, bineînțeles, angajarea față de o anumită versiune a RFC. Ceea ce am în vedere este ca dificultățile pe care le ridică RFC în această variantă să nu fie în nici un caz mai mici decât cele pe care considerațiile lui Wittgenstein le-ar putea ridica în alte interpretări posibile.
5. Desigur, există un număr infinit de aplicări posibile ale regulii la același caz.

6. Într-o manieră asemănătoare, am putea vorbi despre „înțelegerea *conceptului* de traducere corectă din L1 în L2”.
7. Viziunea lui Kripke pare să fie aceea că miza dezbaterii ține de posibilitatea de a stabili dacă există sau nu *fapte* relevante semantic. Se poate arăta cu ușurință că și varianta de puzzle prezentată aici este relevantă cu privire la această chestiune. Faptele relevante semantic în discuție pot fi ori fapte cu privire la comportamentul traducătorului, ori fapte ale stărilor sale mentale. Putem considera, de pildă, că stipulările cu privire la traducere exprimă stări mentale ale traducătorului. Toate traducerile anterioare aparent corecte pot conta, de asemenea, drept fapte de comportament al traducătorului.
8. O astfel de abordare ar putea, de pildă, să aibă la bază conceptul de necesitate naturală, cu scopul de a întări legătura dintre reguli, concepute ca legi naturale și comportamente în acord cu regulile.
9. Vezi, de pildă, articolul lui Zenon Pylyshyn cu privire la „Arhitectura cognitivă” („Cognitive architecture”) din *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, 1998. În afara lui Fodor, alți autori ar fi Dretske (vezi F. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press/Bradford Books, Cambridge, MA, 1981 și F. Dretske, *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, MIT Press/Bradford Books, Cambridge, MA, 1988) și Stampe (vezi D. Stampe, ‘Toward a Causal Theory of Linguistic Representation’, in P. French, T. Uehling Jr., and H. Wettstein [eds.], *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977, pp. 81-102).

Asemănări și deosebiri între filosofia lui L. Wittgenstein și filosofia lui W.V.O. Quine

ION CEAPRAZ

Cercetarea comparativă a concepțiilor filosofice ale lui Wittgenstein și Quine prezintă un interes deosebit pentru înțelegerea evoluției unor orientări semnificative ale reflecției filosofice din a doua jumătate a secolului XX întrucât ambii filosofi au influențat considerabil nu numai filosofia logicii, filosofia științei, filosofia limbajului și a minții, mai ales din Marea Britanie și Statele Unite, dar și domenii tradiționale ale filosofiei, cum ar fi logica, metodologia, epistemologia, ontologia, etica, antropologia, filosofia religiei. În plus, ideile lor au avut și au încă o rezonanță mai mică sau mai mare în științe ca psihologia, sociologia, lingvistica, fundamentele matematicii, teoria mulțimilor ș.a.

În prezent, în literatura filosofică operele lui Wittgenstein și Quine sunt comentate și interpretate din perspective diferite și adesea punctele de vedere ale exegeților sunt chiar incompatibile. Diversele interpretări ale concepțiilor filosofice ale lui Wittgenstein și Quine se referă îndeosebi la rădăcinile și sursele lor spirituale, la raporturile lor cu alte orientări filosofice și, în primul rând, cu empirismul logic, la ceea ce reprezintă continuitate și ruptură în evoluția viziunilor lor filosofice, la relația dintre componentele tari și slabe (deschise) ale filosofiei lor, la modul în care au fost receptate ideile lor în ultimele decenii ale secolului XX.

De asemenea, există controverse referitoare la elementele înnoitoare și originale ale creației lor filosofice, la relația dintre dimensiunea critică și constructivă a filosofiei lor, la posibilitatea unei sinteze fructuoase, rodnice între unele din ideile celor doi în vederea elucidării (clarificării) conceptuale a noilor descoperiri din știința actuală.

Wittgenstein este considerat unul din întemeietorii filosofiei analitice și cel mai influent reprezentant al acestei orientări, în timp ce Quine este socotit fie ultimul ei reprezentant, fie primul ei renegat, în funcție de criteriile acceptate în stabilirea trăsăturilor distinctive ale acestei filosofii.

O analiză comparativă a ideilor filosofice ale celor doi gânditori poate să ajungă la rezultate destul de diferite în măsura în care există

interpretări diferite, în primul rând, asupra surselor intelectuale ale filosofiei lor. Dacă despre opera timpurie a lui Quine se acceptă aproape unanim că a fost stimulată atât pozitiv cât și negativ de empirismul logic al Cercului de la Viena, în special de Rudolf Carnap și apoi de pragmatism și behaviorism, în schimb cu privire la filosofia timpurie a lui Wittgenstein opiniile sunt împărțite. Unii interpreți consideră că influența lui Wittgenstein asupra pozitivistilor logici ai Cercului de la Viena a fost semnificativă, alții o consideră minoră.

Însă un interes mult mai mare îl prezintă cercetarea altor surse intelectuale ale filosofiei lui Wittgenstein, mult mai relevante, după unii exegeți, decât empirismul logic. Dar și aici opiniile sunt împărțite. Dacă unii interpreți consideră că cele mai proeminente teorii logice ale lui Wittenstein, teoria reprezentățională (*picture theory*) și teoria funcțiilor de adevăr sunt o parte a tradiției fregeene sau că *Tractatus* nu este decât o versiune mai rafinată a atomismului logic, alți comentatori consideră că logica din *Tractatus* nu este nici mai mult nici mai puțin decât extinderea principiilor fundamentale ale interpretării germane a fizicii (premachiene, adică Helmholtz, Boltzmann, dar în special Hertz) la o interpretare (explicare) absolut generală a ceea ce o descriere formală a lumii materiale sub toate aspectele sale va fi ca atare. Însăși ontologia din *Tractatus* va putea fi înțeleasă dacă luăm în considerație influența lui Hertz asupra lui Wittgenstein. Desigur, Hertz nu ar putea, mai mult decât Wittgenstein, să dea exemple de obiecte simple (ale fizicii lui). Ele (obiectele) nu sunt cunoscute prin intermediul cercetării empirice. Ele nu sunt obținute nici prin analiză conceptuală. Cunoaștem că ele trebuie să existe în virtutea cerințelor care trebuie să fie satisfăcute dacă înțelesul (semnificația) legilor fizicii va fi determinat [9; 217]. În particular, afirmă Rom Harré, „strămoșul doctrinei obiectelor simple (elementare) nu este știința empirică engleză ci fizica teoretică germană așa cum a fost concepută ea de Hertz și Boltzmann” [9; 221]. În general, în această interpretare ideile fundamentale din *Tractatus* își au originea în ideile și inovațiile lui Frege și Russell, însă conținutul lor reprezintă o generalizare a filosofiei fizice dinaintea lui E. Mach.

În cercetarea comparativă a ideilor celor doi filosofi, de asemenea, trebuie să luăm în considerație că între cele două etape ale evoluției gândirii lui Wittgenstein cunoscute sub numele de filosofia timpurie și filosofia târzie dincolo de deosebirile esențiale între ele în înțelegerea logicii limbajului, a relației dintre limbaj și realitate, a naturii minții (conștiinței) etc. există și elemente de continuitate referitoare la specificul, problematica și menirea filosofiei, relația dintre filosofie și știință, specificul verificării propozițiilor și teoriilor, relația dintre fapt și valoare ș.a. Iar la Quine vom distinge componentele tari (imuabile) și componentele slabe (deschise). Componentele tari sunt fizicalismul în ontologie, extensionalismul în logică, naturalismul în epistemologie, behaviorismul în psihologie (mai exact, în abordarea învățării limbajului).

lar componentele slabe sunt holismul, doctrina revizuirii, teza nedeterminării traducerii, teza impenetrabilității (inscrutabilității) referinței și teza infacticității [2; 543-544].

În general, exegeții operelor lui Wittgenstein și Quine evidențiază asemănările și deosebirile dintre concepțiile lor filosofice și, mai ales, dintre filosofia târzie a lui Wittgenstein și creația de maturitate a lui Quine după distanțarea de pozitivismul logic. Totuși, pentru o analiză cât mai adecvată este necesar să comparăm ideile lor filosofice atât timpurii, cât și târzii, atât componentele tari, cât și slabe ale acestora deoarece în ultimele decenii ale secolului XX principalele orientări filosofice au fructificat unele idei ale celor doi filosofi nu numai din perioada târzie a creației lor dar și din perioada timpurie, îndeosebi din *Tractatus*.

După Hacker există cel puțin următoarele motive pentru studiul comparativ al ideilor filosofice ale lui Wittgenstein și Quine și anume: (a) moștenirea pozitivismului logic în Statele Unite a fost în mod radical transformată de Quine; (b) multe dintre ideile acceptate de filosofia americană contemporană sunt derivate din Quine și potrivnice lui Wittgenstein; (c) filosofia lui Quine marchează sfârșitul filosofiei analitice așa cum a fost practică înainte și după 1920, deoarece aceasta este incompatibilă cu cea a lui. Acest fapt justifică o comparație detaliată a filosofiei lui cu filosofia târzie a lui Wittgenstein; (d) la prima vedere filosofii lui Wittgenstein și Quine sugerează o convergență considerabilă, însă la o analiză mai profundă, dincolo de asemănările reale sau aparente, vom constata divergențe profunde.

La prima vedere punctele de convergență ar fi teoria înțelesului (semnificației), negarea sau punerea sub semnul îndoielii a distincției analitic-sintetic, înțelegerea naturii adevărilor logice, negarea dogmei reducibilității tuturor propozițiilor la propozițiile protocol, respingerea fundamentismului în epistemologie, teza învățării limbajului printr-o instruire (antrenament) care implică învățarea ostensivă, ideea că modul în care o expresie a fost învățată sau a fost introdusă sunt irelevante pentru statutul și rolul acestei expresii, teza traducerii radicale, adică ideea că traducerea unui limbaj al unei comunități lingvistice absolut diferite reprezintă un procedeu euristic fructuos pentru elucidarea conceptelor de limbaj, înțeles (semnificație) și înțelegere. De asemenea, atât Wittgenstein cât și Quine consideră că există o indeterminare în folosirea limbajului și interpretarea folosirii lui, abordează behavioristic și holistic înțelegerea limbajului, resping atât teoria adevărului-corespondență, cât și teoria adevărului-coerență, acceptă o viziune holistă despre rețeaua noastră de convingeri și credințe, argumentează de ce propozițiile matematice sunt considerate imune în raport cu falsificarea, resping necesitatea *de re* etc.

Însă în spatele (dedesubtul) asemănărilor există profunde deosebiri, deoarece interesele lor filosofice au fost diferite și anume Wittgenstein

face trecerea în 1929 de la problema adevărului la problema înțelesului (semnificației), iar Quine este interesat de problema înțelesului pentru a putea trece la problema ontologiei și implicit a relației ei cu teoria științifică, angajamentele ontologice și relativitatea ontologică, astfel încât „diferențele care rezultă între cei doi filosofi sunt profunde, trecerea la problema înțelesului ducând spre drumul principal al filosofiei analitice, trecerea la problema ontologiei ducând la scientismul filosofic contemporan” [8; 207].

Dacă în *Tractatus* Wittgenstein susține că înțelesul (semnificația) unui cuvânt este obiectul pe care îl denotă în *Cercetări filosofice* consideră că înțelesul unei expresii este folosirea (uzul, întrebuințarea) ei într-unul din jocurile de limbaj. Atât Wittgenstein cât și Quine resping teoriile care susțin că înțelesurile cuvintelor sunt idei din mintea noastră sau obiecte din realitate. Înțelesul unui cuvânt trebuie căutat în folosirea lui. Însă folosirea unei expresii nu înseamnă la Wittgenstein doar comportare verbală, cum apare la Quine, ci comportare guvernată de reguli, comportare supusă unor standarde de corectitudine, adică folosirea unei expresii nu înseamnă doar comportarea verbală a utilizatorilor expresiei, ci comportarea lor verbală și celelalte comportări în măsura în care concordă cu regulile recunoscute pentru folosirea corectă a acelei expresii [8; 208]. Regulile sunt recunoscute de utilizatorii unui limbaj și asigurarea respectării lor se realizează prin instruire și exercițiu în comunitatea lingvistică. Dacă Wittgenstein recunoaște valoarea explicativă a regulilor, Quine o neagă. Regulile sunt admise în explicațiile obișnuite ale înțelesului și în recunoașterea explicațiilor celorlalți a ceea ce înseamnă anumite expresii. Tocmai regulile stabilesc diferențe între folosirea corectă și incorectă, între sens și nonsens. Deși atât Wittgenstein cât și Quine consideră că modul în care este introdusă o expresie este irelevant pentru statutul și rolul ei actual, că „nu există acțiune la distanță în gramatică”, după exprimarea metaforică a lui Wittgenstein, ei justifică în mod diferit această teză. Statutul unei propoziții este stabilit de folosirea ei care se poate schimba în timp. Wittgenstein susține, iar Quine neagă că regulile au un rol constant în folosirea limbajului ca standarde de folosire corectă a expresiilor. Astfel Wittgenstein consideră în [30; 242] că comunicarea este posibilă prin intermediul limbajului numai dacă există un acord nu numai în definiții, cum susține Quine ci, de asemenea, în judecățile sau explicațiile înțelesului.

Atât Wittgenstein cât și Quine consideră că învățarea limbajului se realizează prin instruire, exercițiu și că ea nu presupune idei innăscute. Amândoi susțin că învățarea limbajului implică procedurile ostensive. Dar există deosebiri mari între modul în care Wittgenstein și Quine înțeleg natura și rolul învățării ostensive. Quine acceptă și susține o viziune cauzală despre ostensiune, iar Wittgenstein – un punct de vedere normativist. Ostensiunea este o chestiune de condiționare și inducție.

În mod asemănător, Wittgenstein consideră că ostensiunea presupune dispoziții comportamentale comune și capacități discriminatorii. Însă Wittgenstein distinge învățarea ostensivă de definiția sau explicația ostensivă. Pentru el o definiție ostensivă este o explicație a ceea ce înseamnă un cuvânt, iar explicația „nu este o propoziție empirică nici o explicație cauzală, ci o regulă, o convenție” [30 ; 68] pentru folosirea explanandumului, un standard pentru aplicarea sa corectă.

Putem spune că atât Wittgenstein cât și Quine au o viziune holistă despre înțeles, înțelegere și sistemul (rețeaua) nostru de credințe. Nu numai în *Cercetări filosofice*, ci chiar în *Tractatus*, „interpretarea lui Wittgenstein a înțelesului este holistică dar nu sintetică ea fiind exact în opoziție cu cea a lui Russell” [9 ; 223]. Iar în *Cercetări filosofice*, §199, el afirmă că a înțelege o propoziție înseamnă a înțelege un limbaj și a înțelege un limbaj înseamnă a stăpâni o tehnică.

Ambii filosofi adoptă o viziune holistă și despre sistemul nostru de cunoștințe și convingeri. Acest sistem constă din convingeri care sunt legate în mod diferit de experiență, unele pot fi verificate sau falsificate direct prin experiență, altele sunt mai profund incluse în cadrul sistemului (rețelei). Pentru Wittgenstein orice testare, orice confirmare și infirmare a unei ipoteze are loc în cadrul sistemului. Sistemul reprezintă cadrul în care argumentele au viața lor. Iar Quine consideră că în interiorul rețelei de credințe orice poate fi în principiu revizibil. El subliniază că „totalitatea așa-numitei cunoașteri sau a credințelor noastre, de la cele mai factuale probleme ale geografiei și istoriei până la cele mai profunde legi ale fizicii atomice sau chiar ale matematicii pure și logicii constituie o țesătură alcătuită de om care se ciocnește cu experiența numai de-a lungul marginilor. Orice enunț poate fi făcut valabil, în general, dacă facem ajustări suficient de drastice ale sistemului. Chiar un enunț foarte apropiat de periferie poate fi menținut adevărat în prezența unei experiențe recalcitrante invocând halucinații sau modificând anumite enunțuri de genul celor numite legi logice. Convers, nici un enunț nu este imun la revizuire. S-a propus chiar revizuirea legii logice a terțului exclus ca un mijloc pentru simplificarea mecanicii cuantice [18 ; 54-55]. Iar în [21 ; 100] Quine scrie că „logica este în principiu nu mai puțin deschisă față de revizuire decât mecanica cuantică și teoria relativității. Nu există un mod clar de a separa cunoașterea noastră într-o parte care constă numai în cunoașterea limbajului și altă parte care implică mai mult decât această cunoaștere”. Însă Wittgenstein argumentează că nu putem renunța la anumite legi logice, cum ar fi legea noncontradicției, deoarece o astfel de renunțare ar echivala cu renunțarea la „gândire”, „argumentare”, „raționare”. Mai mult decât atât, Wittgenstein neagă că chiar anumite propoziții empirice de genul „lumea există de mult timp” pot fi revizuite sau respinse. Deși aceste propoziții nu sunt nici propoziții matematice, nici propoziții logice, ele sunt profund înrădăcinate în rețeaua noastră de credințe și deși nu

sunt adevăruri necesare ele nu pot fi revizuite. Desigur, legile logice ocupă un loc deosebit în sistemul nostru de credințe, ele reprezintă reguli de inferență care realizează conexiunile dintre nodurile rețelei. Abandonarea acestor legi, cum ar fi legea noncontradicției, nu numai că este „inoportună”, cum se exprimă Quine, ci această abandonare ar însemna că rețeaua noastră de credințe ar deveni absolut incoerentă.

Concepția holistă atât la Wittgenstein cât și la Quine implică respingerea fundaționalismului în epistemologie. Wittgenstein argumentează amplu, mai ales în *Cercetări filosofice* și *Despre certitudine*, imposibilitatea unui limbaj privat subminând ideea că cunoașterea are fundamente private. La fel, Quine acceptând viziunea holistă despre cunoaștere respinge fundaționalismul clasic și implicit respinge ideea unei filosofii prime. Însă fundaționalismul clasic este înlocuit la Wittgenstein cu o epistemologie socializată iar la Quine cu o epistemologie naturalizată care să devină o ramură a științelor naturii și să se inspire din științe ca psihologia, neurofiziologia, fizica și altele. De asemenea, în opera celor doi gânditori este prezentă problematica referitoare la relațiile dintre înțelegere, interpretare, traducere și indeterminare. La Quine există două teze despre indeterminarea referinței și înțelesului (semnificației). Indeterminarea referențială este, de asemenea, cunoscută ca inscrutabilitatea referinței sau ca relativitatea ontologică, iar indeterminarea înțelesului este menționată atât ca indeterminarea traducerii, cât și ca teză despre traducerea radicală [17 ; 597]. În mod asemănător, Wittgenstein menționează traducerea radicală a unui limbaj complet diferit de al nostru ca un procedeu euristic pentru a elucida conceptele de limbaj, înțeles și înțelegere. În [31 ; 206] el scrie : „Presupune că ai ajuns ca explorator (lingvist) într-o țară necunoscută cu un limbaj complet străin (diferit) de al tău. În ce circumstanțe vei spune că oamenii de aici dau ordine, le înțeleg, se supun lor, se revoltă împotriva lor ș.a.m.d. ? Comportamentul comun al omenirii (neamului omenesc) este sistemul de referință cu ajutorul căruia noi interpretăm un limbaj necunoscut”. Teza lui Quine despre indeterminarea traducerii rezultă din viziunea empiristă a acestuia despre subdeterminarea teoriei de către experiență. Și Wittgenstein dezvoltă ideea indeterminării în folosirea unui limbaj și interpretării folosirii lui. Teza traducerii radicale clarifică unele probleme ale relației dintre limbaj și realitate și este abordată de ambii filosofi din perspectivă behavioristă. Pentru Quine limbajul este „un complex de dispoziții prezente pentru comportare verbală” [19 ; 27]. Relația dintre input-ul sărac, adică stimularea senzorială, și output-ul torențial adică știința noastră luată în totalitatea ei ne arată în ce raport se găsesc datele cu teoria și în ce fel o teorie a naturii transcende orice date disponibile [20 ; 83]. Însă în susținerea teoriei indeterminării traducerii, Quine trece de la behaviorismul riguros, cum apare în [20], la o concepție behavioristă mult mai slabă, cum putem constata în [22]. Ceea ce este behavioristic în concepția lui Wittgenstein

despre înțelegere este faptul că acesta consideră că distincția între „exterior” și „interior” este irelevantă, pentru că înțelegerea nu reprezintă o stare mentală, ci o abilitate. Când un explorator (lingvist) ajunge într-o țară străină el poate să înțeleagă limbajul băștinașilor numai prin conexiunile lui cu restul vieții băștinașilor. Iar „o formă de viață constă în acordul comunității asupra reacțiilor naturale și lingvistice care se manifestă în înțelegere, în definiții și judecăți, și prin urmare în comportament” [7; 142]. Pentru Quine orice înțelegere este o traducere. A înțelege un limbaj, a determina angajamentele lui ontologice înseamnă întotdeauna a-l traduce în alt limbaj. Quine arată „că nu are sens să spunem ce sunt obiectele unei teorii mai mult decât să spunem cum să interpretăm sau să reinterpretem o teorie cu ajutorul alteia” [20; 50]. Totuși nu putem pune semnul egalității între înțelegere, traducere și interpretare. Nu orice înțelegere implică traducerea. Nu orice interpretare este traducere. Traducerea este o interpretare a propozițiilor unui limbaj în alt limbaj. Dar există interpretări în cadrul aceluiași limbaj care au menirea de a clarifica (înțelege) expresiile prin parafraze mai clare, mai ales acolo unde o expresie admite interpretări diferite. Astfel scopul interpretării constă după Wittgenstein în înlocuirea unei înțelegeri mai proaste cu una mai bună. În [31; §198] Wittgenstein se întreabă „cum poate o regulă să-mi indice ceea ce trebuie să fac în această chestiune? Orice așa face este, într-una din interpretări, în acord cu regula. Nu aceasta este ceea ce trebuie să spunem ci, de fapt, că orice interpretare lasă totuși în suspensie ceea ce ea interpretează și nu poate să-i ofere nici un suport (sprijin). Interpretările prin ele însele nu determină înțelesul”. Wittgenstein respinge metodologia behavioristă a lui Quine care consideră că „datul” pentru lingvistul de teren (în cazul traducerii radicale) sunt stimulii senzoriali și răspunsurile la acești stimuli care sunt caracterizate prin mișcări pur corporale și emiterea de sunete. Pentru lingvistul de teren al lui Wittgenstein, datul reprezintă formele umane de viață. Din perspectiva wittgensteiniană „Cineva care ajunge într-o comunitate străină, uneori va învăța limbajul de la băștinași prin definiții ostensive pe care ei i le dau și el adesea trebuie să ghicească înțelesul acestor definiții și el va ghici uneori corect și uneori greșit” [31; 32]. Deci, în opoziție cu Quine, Wittgenstein consideră că în procesul de traducere un rol important îl au explicațiile înțelesului (în particular definițiile ostensive).

De asemenea, Quine a neglijat gramatica, implicit forma gramaticală a expresiilor în procesul de traducere. Afirmția lui Quine că expresia „gavagai” poate fi tradusă fie ca „iepure”, „stadiu al iepurelui”, „parte nedetașată a iepurelui” sau „iepurătate” este eronată deoarece gramatica acestor expresii, posibilitățile lor combinatorii în limbaj sunt complet diferite. Unii comentatori ai operei lui Quine consideră că „programul lui de naturalizare a epistemologiei nu a ținut cont de exigențele actuale ale realizării unei justificări empirice a modului în care ființele

umane, fiind date capacitățile cognitive pe care le au, sunt capabile să edifice o imagine adecvată a universului în care ele locuiesc. Inspirația lui Quine își are originea în bibliotecă și nu în laborator” [2; 561].

În opera lui Quine cercetarea distincției analitic-sintetic ocupă un loc central fiind prezentă începând cu [18] aproape în toate lucrările lui ulterioare. Quine respinge ideea că ar exista o distincție între adevărurile care sunt întemeiate numai pe înțelesul (semnificația) termenilor independent de fapte și adevărurile sintetice întemeiate pe fapte. În critica distincției propoziții analitice-propoziții sintetice Quine cercetează pe larg supozițiile pe care le implică tentativa de a reduce propozițiile analitice propriu-zise la propoziții logice. Într-o astfel de încercare se apelează la conceptele de sinonimie, coextensionalitate necesară etc. La rândul lui, conceptul de necesitate este explicat prin conceptul de analiticitate. De asemenea, Quine atrage atenția că în transformarea propozițiilor analitice în propoziții logice echivalența extensională nu asigură sinonimia cognitivă. Quine argumentează că Rudolf Carnap nu a reușit să explice conceptul general de analiticitate. De asemenea, strategia empirismului analitic de a interpreta această distincție ca distincție între propoziții care nu pot fi falsificate prin experiență și propoziții care pot fi verificate sau falsificate prin experiență a fost respinsă de concepția holistă despre confirmare a lui Quine unde „devine lipsit de sens să căutăm o graniță între enunțurile sintetice, care sunt valabile contingent pe baza experienței, și enunțurile analitice, care sunt valabile în general” [18; 55]. Luată colectiv, știința are o dublă dependență, de limbaj și de experiență, dar această dualitate nu poate fi tratată semnificativ pentru enunțurile științei luate unul câte unul [18; 54]. În opoziție cu Quine, care a fost puțin interesat de cercetarea diferitelor tipuri de propoziții din limbajul natural și limbajul științific. Wittgenstein a analizat meticulos diferențele dintre variatele propoziții obișnuite sau științifice. Wittgenstein a fost preocupat de natura „adevărului necesar” fără a apela la conceptul de adevăr analitic. Reprezentanții empirismului logic, pe lângă faptul că au inclus în aceeași categorie adevărurile logice, adevărurile matematice și adevărurile analitice, s-au dovedit neputincioși în a elucida specificul propozițiilor metafizice necesare.

În funcție de modul în care este folosită o propoziție ea poate fi o propoziție logică, o propoziție analitică, o propoziție gramaticală (un adevăr necesar) etc. De asemenea, în știință, o propoziție în funcție de rolul său poate fi folosită într-un context ca definiție, în alt context ca o propoziție empirică etc. Dar Wittgenstein insistă asupra faptului că nici o propoziție nu poate fi folosită în același timp ca o propoziție empirică și ca o regulă gramaticală. Wittgenstein consideră că punctul de vedere al empiriștilor logici despre propozițiile analitice (adevăruri necesare) și anume că ele sunt adevărate în virtutea semnificațiilor lor rezultă din conceperea înțelesurilor (semnificațiilor) ca entități. Pentru

Wittgenstein adevărurile logice sunt propoziții vide, lipsite de sens (nu nonsensuri). Deși toate spun același lucru, adică nimic, diferă totuși deoarece sunt intim legate de regulile de inferență, iar diferitele tautologii pot fi legate de reguli de inferență diferite. Chiar „adevărurile necesare nonanalitice cum ar fi «Roșu este mai închis decât roz» sunt propoziții gramaticale deși ele nu sunt transformabile în adevăruri logice prin substituirea sinonimelor” [8; 214]. Adevărurile necesare sunt incontestabile, ele sunt reguli, norme de reprezentare sau norme de descriere și există posibilitatea ca în anumite situații să transformăm anumite propoziții empirice în reguli sau norme de reprezentare. Hacker exemplifică o astfel de situație cu propoziția „Acizii sunt donatori de protoni” care a fost o descoperire empirică, însă ea a devenit o regulă: „un savant niciodată nu numește ceva «un acid» atâta timp cât nu este donator de protoni și, dacă el va fi donator de protoni, atunci va fi numit un acid, chiar dacă nu are nici un efect asupra hârtiei de turnesol” [8; 215]. Deși, incontestabil, adevărurile necesare nu sunt imuabile. Dacă schimbăm formele de viață unde expresiile sunt profund întipărite în acestea, atunci, de asemenea, schimbăm înțelesurile (semnificațiile) acestor expresii componente.

Deci, atât filosofia târzie a lui Wittgenstein, cât și filosofia lui Quine au respins concepția empirist logică despre adevărurile logice ca adevăruri obținute prin convenție, sau în virtutea înțelesurilor (semnificațiilor), deoarece ambii filosofi au respins concepția despre înțelesuri (semnificații) ca idei în minte, ca entități abstracte. Înțelegerea semnificației ca o entitate a fost considerată de Wittgenstein drept o concepție mitică.

Pot fi menționate și alte asemănări și deosebiri între filosofia târzie a lui Wittgenstein și filosofia lui Quine referitoare la problematica ontologică, la natura limbajului ș.a.

În general, analiza comparativă a concepțiilor filosofice ale lui Quine și ale lui Wittgenstein (îndeosebi, în filosofia lui târzie) ne indică că „unul este un «arici» exemplar, un monist metodologic, un apărător al scientismului în filosofie, un susținător al naturalizării epistemologiei și al unei ontologii călăuzită de fizică și notația canonică. Celălalt este o «vulpe» paradigmatică ce consideră metoda științifică în filosofie ca cea mai rea sursă a unei metafizici eronate concepute, un pluralist metodologic înspăimântat de ideea falsă că singurele forme ale cunoașterii și înțelegerii sunt cele științifice, care socializează epistemologia fără naturalizarea ei, care susține că notația canonică a logicii matematice deformează complet gândirea filosofilor și care respinge inteligibilitatea ontologiei așa cum a fost concepută de tradiția filosofică” [8; 227]

În literatura filosofică din ultimele decenii ale secolului XX ideile și punctele de vedere ale lui Wittgenstein și Quine au fost amplu comentate și evaluate corect sau incorect, favorabil sau nefavorabil. A fost supusă unei critici severe îndeosebi ideea lui Wittgenstein că filosofia

nu poate fi teorie, că filosofia nu este una din științele naturii [28 ; 4.111]. Deși sub influența lui Wittgenstein s-au dezvoltat, mai ales în Europa continentală, hermeneutica analitică, orientarea principală în filosofia americană de la sfârșitul secolului XX, acceptând argumentele lui Quine împotriva distincției analitic – sintetic, a considerat că filosofia este în continuarea științei și că aceasta are, ca și știința, menirea să construiască edificii conceptuale și că metodele sale vor fi asemănătoare cu cele ale științei. Tot mai mulți filosofi, în special filosofi americani care au fost influențați, atât de Wittgenstein cât și de Quine, insistă asupra ideii că filosofia are menirea de a realiza o sinteză, trecând dincolo de analiza logică: „deoarece noi trăim într-o singură lume trebuie să fim capabili să explicăm exact cum diferitele părți ale acestei lumi sunt legate unele de altele și modul în care ele toate alcătuiesc un tot coerent. Eu doresc să subliniez cuvintele «sinteză» și «sintetic» deoarece eu am fost educat de – și de obicei am considerat că aparțin – unui grup de filosofi care gândesc despre ei înșiși ca făcând ceva numit «filosofie analitică». Filosofii analitici consideră problemele filosofice separat și le analizează în elementele lor componente. Ei fac ceea ce se numește «analiză logică». Această carte – scrie Searle – conține o mulțime de analize logice, însă ea este, de asemenea, o carte în care eu pun lucrurile împreună. Este o sinteză făcută de un analist unde vreau să explic cum anumite părți esențiale ale minții, limbajului și realității sociale funcționează și cum ele formează un întreg coerent” [24 ; 7-8].

Se poate aprecia că în filosofia limbajului și filosofia minții din ultimele decenii ale secolului XX a învins spiritul *Tractatus*-ului, și nu cel al *Cercetărilor filosofice*. Unele dintre ideile fundamentale ale *Tractatus*-ului, cum ar fi: „omul posedă capacitatea de a construi limbaje în care se poate exprima orice sens fără să aibă vreo idee cu privire la modul în care fiecare cuvânt desemnează și la ceea ce desemnează el... și că limbajul deghizează gândul și anume în așa fel, încât nu se poate deduce din forma exterioară a îmbrăcămintei forma gândului care este îmbrăcat” [28 ; 4.002] sau că „stă în esența propoziției că ea ne poate comunica un sens nou” [28 ; 4.03] au fost dezvoltate atât în cadrul cercetărilor de filosofie, dar și în exterior de către lingvistica teoretică. Dintre filosofii care au criticat unele idei dar au și valorificat altele, atât din gândirea lui Wittgenstein, dar și din a lui Quine vom menționa, în special, pe Donald Davidson care a încercat să elaboreze o teorie filosofică a înțelesului pentru limbile naturale. În timp ce Quine a folosit teza traducerii radicale ca un mijloc euristic de a demonstra că nu există modalități observaționale demne de încredere pentru stabilirea sinonimiei, că orice înțelegere este traducere, Davidson argumentează că orice înțelegere este interpretare și deci că interpretarea este în esență traducere. În plus, ca și Wittgenstein (în *Tractatus*), Davidson încearcă să demonstreze că „limbajul, în structura lui de profunzime,

este extensional" [25 ; 269]. La fel, lingvistica elaborată de Noam Chomsky are multe similitudini cu spiritul *Tractatus*-ului. În fine, mulți filosofi care au preocupări speciale de filosofia științei, filosofia limbajului și filosofia minții au pus în evidență atât limitele cât și meritele lui Wittgenstein și Quine în înțelegerea menirii și destinului filosofiei în viitor. Ei insistă asupra faptului că sarcina de clarificare, de elucidare a filosofiei nu se poate încheia niciodată și necesitatea clarificării structurilor noastre conceptuale este cu deosebire necesară în perioadele când descoperirile din științele naturale și socio-umane modifică unele dintre conceptele și supozițiile noastre fundamentale despre societate, minte și cunoaștere. Acesta a fost cazul teoriei relativității, al descoperirii paradoxurilor în teoria naivă a mulțimilor, teoriei freudiene, al teoremelor de incompletitudine ale lui Gödel, geometriilor noneuclidiene, mecanicii cuantice, biologiei moleculare, psihologiei neurofiziologice, științei computerelor, ciberneticii ș.a.

După fiecare mare descoperire, filosofi au menirea de a restabili încrederea în inteligibilitatea lumii reale și în capacitatea gândirii noastre de a cunoaște reformulând unele criterii de raționalitate. Însă sarcina filosofiei nu poate fi redusă la obținerea unei înțelegeri clare a ceea ce este deja cunoscut. În plus, „pe fundalul gândirii filosofice s-a ajuns la domenii ale cunoașterii contemporane care includ logica matematică, știința computerelor, psihologia cognitivă, inteligența artificială și statistica. Există alte subiecte cum ar fi economia pentru care tradiția filosofică a fost la fel de importantă” [5 ; 369]. Însuși Wittgenstein, prin considerațiile sale din domeniul psihologiei filosofice a contribuit la stimularea cercetărilor din psihologia cognitivă și știința cogniției. Printre contribuțiile semnificative ale filosofiei la dezvoltarea unor domenii noi ale cunoașterii științifice sau la dezvoltarea unor domenii noi ale unor discipline științifice, Glymour [5] menționează pe Donald Davidson pentru interpretările date unor fenomene umane din perspectiva teoriei deciziei și contribuția lui Patrick Suppes la teoria matematică a măsurării psihologice. Alți filosofi au o contribuție deosebită la înțelegerea structurii și implicațiilor teoriilor moderne despre spațiu și timp, la cercetarea structurii matematice a inferențelor întemeiate, la analiza inferenței și predicției cauzale, la dezvoltarea sistemelor logice pentru reprezentarea aspectelor formale ale teoriilor noastre despre credință, obligație și necesitate, la dezvoltarea teoriei computerelor, a statisticii, a fundamentelor matematicii și fizicii etc. De asemenea, gândirea filosofică insistă asupra *standardelor raționale* din științele socio-umane care pot fi ignorate din interiorul unei discipline. De exemplu, lucrarea lui John Rawls despre teoria dreptății oferă o înțelegere din perspectiva teoriei deciziei a idealurilor de imparțialitate (cinste), pledând pentru constrângerile impuse instituțiilor politice și economice într-un mod care a fost complet străin științei politice și teoriei economice [5 ; 371].

Deci oricând sunt posibile confuzii și încurcături conceptuale și implicit creșterea scepticismului, mai ales în perioadele de schimbări conceptuale profunde în știință, când reconsiderarea unor concepte precum cele de minte și corp, percepție, gândire și limbaj, conștiință și conștiință de sine, matematică și logică se poate impune cu acuitate. Iar pentru rediscutarea și elucidarea acestor concepte se cere de fiecare dată o abordare pe care o putem caracteriza drept *filosofică*. Mai mult decât atât, filosofia, inspirându-se din științele factuale și din matematică, a stimulat apariția unor noi direcții și orientări ale cercetării științifice și totodată dintr-o perspectivă specifică numai ei se întreabă de fiecare dată cine suntem și cum ne raportăm la lume, care sunt condițiile de posibilitate ale cunoașterii noastre, adică ce putem cunoaște și ce nu putem cunoaște și cum putem să alegem cea mai bună cale (conduită) în viață.

Bibliografie :

1. J. Bouveresse, „La notion de «grammaire» chez le second Wittgenstein”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 88-89, 1969, Fasc. 2-3.
2. Robert J. Fogelin, „Quine's Limited Naturalism”, în *The Journal of Philosophy*, No 11, November 1997.
3. Ken Gemes, „The Indeterminacy Thesis Reformulated”, în *The Journal of Philosophy*, No 2, February 1991.
4. Haus Johann Glock, „Philosophy, Thought and Language”, în *Thought and Language*, Cambridge University Press, 1997.
5. Clark Glymour, *Thinking Things Through. An Introduction to Philosophical Issues and Achievements*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
6. G. Granger, „Wittgenstein et la métalangue”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 88-89, 1969, Fasc. 2-3.
7. C.A. Grayling, *Wittgenstein*, Editura Humanitas, București, 1996.
8. P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth – Century Analytical Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, U.K., 1997.
9. Harré Rom, Wittgenstein, „Science and Religion”, în *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, No 296, April 2001.
10. Jaakko Hintikka, „Three dogmas of Quine's empiricism”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 4, 1997.
11. Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt and Dennis L. Okholm, *Invitation to Philosophy*, Wadsworth Publishing Company, Boston, U.S.A., 1996.
12. Conrad J. Koehler, „Quine and the Ontological Controversies”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 99-100, 1972, Fasc. 1-2.
13. Sandra Langier, „De Quine à Carnap : l'empirisme logique anjourd'hui”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 4, 1997.
14. Harry A. Lewis and David Holdcraft, „Quine on the threshold of evidence”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 4, 1997.
15. Leonard Linsky, „Referential Opacity”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 99-100, 1972, Fasc. 1-2.

16. F.D. McGuinness, „Philosophy of Science in the Tractatus”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 89-89, 1969, Fasc. 2-3.
17. Alex Orenstein, „Arguing from inscrutability of reference to indeterminacy of meaning”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 4, 1997.
18. W.V.O. Quine, „Două dogme ale empirismului”, în *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura Politică, București, 1997.
19. W.V.O. Quine, *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.
20. W.V.O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London, 1969.
21. W.V.O. Quine, *Philosophy of Logic*, Prantice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1970.
22. W.V.O. Quine, *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, 1990.
23. Richard Rorty, „Wittgenstein, Heidegger și reificarea limbajului”, în Richard Rorty, *Pragmatism și filosofie postnietzscheană*, Editura Univers, București, 2000.
24. John Searle, *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, Phoenix, London, 1999.
25. J.J.C. Smart, „How to Turn the Tractatus Wittgenstein into (Almost) Donald Davidson”, în *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1986.
26. Manley Thomson, „Quine and the Inscrutability of Reference”, în *Revue Internationale de Philosophie*, No 99-100, 1972, Fasc. 1-2.
27. Franco Volpi, „Wittgenstein et Heidegger: Le Depassement de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale”, în *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Les Bresses de L'Université Lauvain.
28. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Humanitas, București, 2001.
29. Ludwig Wittgenstein, *Caietul albastru*, Editura Humanitas, București, 1993.
30. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, R. Rhees (ed.), Blackwell, Oxford, 1974.
31. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, G.E.M. Anscombe and R. Rhees (eds.), Blackwell, Oxford, 1958.
32. Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright (eds.), Blackwell, Oxford, 1969.

The argumentative structure of the *Tractatus*

ILIE PÂRVU

By “argumentative structure” of Wittgenstein’s *Tractatus logico-philosophicus* we understand two things. The first, the way in which the theory-type build by Wittgenstein is justified or grounded in his work (a sort of foundational argument); roughly speaking, it might be considered a kind of cuasi-transcendental deduction of the central principles of Tractarian theory-core, a structural theory of representation, a procedure which reiterates itself for all the rest of theories with the same epistemological status, the theories of language, logic and ontology and of rational mechanics. The second, the ideal genesis of the theory, the constructive procedures involved in its construction.

The interpretation of both procedures is based on a determinate view concerning the “scientific form” of *Tractatus*’ theories, and on the epistemological peculiarities of the entire theoretical program formulated in this work. The construction and justification procedures are essentially dependent upon the *Tractatus*’ nature of theoretization; they cannot be extended to other theories of different kinds.

Our research can be considered as a rational reconstruction (a partial and at a large scale one) of the *Tractatus*’ theory. It concerns not so much Wittgenstein’s work but rather his theory which is identically termed: *Tractatus logico-philosophicus*. It intend not to present Wittgenstein’s theory as a possible theory, but to investigate its very possibility, to bring into prominence the peculiarities of its type of theory-construction and justification.

Every rational reconstruction (applied in a systematic context) must obey in the first place not the condition of *descriptive adequacy* (the correspondence of theoretical constructs with the explicit methodological statements of the author), but the condition of *explanatory adequacy* (the capacity of logical reconstruction to account for the mutual relationship of its sub-theories, for the architectonics of the entire theoretical program, for its strategy of theory-construction). The first condition cannot be completely ignored in the case of Wittgenstein, given the transparency of his theory, *modulo* certain aphoristic or

rhetoric statements, without to transform the logical reconstruction into a purely formal game. As a minimal test for the descriptive adequacy we can consider three very important "fragments" from the theory's formulation, with the following significations:

The first statement is indicative for the general status of the entire Tractarian program:

5.4711. To give the essence of a proposition means to give the essence of all descriptions, and thus the essence of the world.

The second statement express the transcendental meaning of the theory-justification:

5.56. We can foresee only what we ourselves construct.

And the third sentence offers us the leading scientific analogy of the *Tractatus*:

6.342. And now we can see the relative position of logic and mechanics.

In conformity with such metatheoretical statements we interpret Wittgenstein's *Tractatus* as a fundamental research program (foundational research) in science and philosophy ("fundamental work in philosophy" as Wittgenstein himself uses to say), a theory-net of gen-identical theories, centered around a theory-frame, a theory-core, the general theory of representation (Bild Theorie, Picture Theory), a genuine transcendental metaphysics or logic. This theory-core determines the style of all the rest of Tractarian theories by its exemplarity of theoretical construction and methodological evaluation; it has no deductive or any other logical relation (e.g. of specification) with other theories, but represents their epistemological exponent as canonic form. Each theory of the *Tractatus*, individually considered, treats a "specific" domain by a sort of structural abstraction; consequently, it cannot be deductively subsumed to any other theory. The intertheoretic relations of this complex cannot be expressed in the terms of the generic abstraction. Among such theories there are foundational connections and mutual dependencies; they constrain each other as in a kind of modular organisation of the entire research program.

The fact that all Tractarian theories have the same scientific form (a structural-abstract one) manifests itself in the first place by their common metatheoretical conditions. So, all of them are formal theories (in the specific sense of Wittgenstein's "formal concepts"); they are neutral in respect to the generic interpretations and are independent to possible applications; for them is characteristic the distinction between the abstract theoretical structure, as an expression of the "form of lawfulness", and the applications or the hypothetical

statements made on its basis. The *Tractatus*' theories must be complete (a transcendental completeness, which concerns the capacity for determining a large field of possibilities by a structural matrix, the "form of structuration"). They are compatible, without any paradox, with many different models or interpretations. They possess a strict universality, an absolute generality, which is a proper feature of the structural mode of abstraction, not an inductive or a hypothetical-deductive generality, which is characteristic for empirical regularities ("Humean laws") or for deterministic laws that can be directly instantiated by empirical or phenomenal cases. This level of abstraction, constitutive for the Tractarian theories is the main reason behind Wittgenstein's tentative to eliminate the logical constants from his structural logic, which is a direct consequence of his "fundamental thought":

4.0312. My fundamental thought is that the "logical constants" are not representatives; that there can be no representatives of the *logic* of facts.

We have also here, as in the case of every structural theory, the propensity to reduce the constants (which appear in the mathematical expression of a law) to a unique structural form of lawfulness:

6.3. The research of logic means the research of every lawfulness. And outside logic everything is accidental.

For Wittgenstein's transcendental logic, this unique constant is the "general form of proposition":

5.47. One could say that the sole logical constant was what all propositions, by their very nature, had in common with one another. But that is the general form of proposition.

The structuralist reconstruction of the *Tractatus*' theory sustains also a transcendental interpretation of the most recognized "logical achievement" of Wittgenstein (which is not even mentioned in Russell's Introduction), namely the "truth-tables" for truth-functions. These are, as R. Harré pointed out, "pictures of possible configurations of and only incidentally a system of algorithms for verifying conjectures about whether propositions are formally tautologous, self-contradictory or contingent" (Harré 2000; 10). According to Harré, they formulate, in the first place, not "rules for correct reasoning", like in Russell's axiomatic method, but they ground the possibility of an ontology, "they serve as boundary markers for the limits both of the world and of its correlate, language" (Harré 2000: 10). In our interpretation, the truth-tables accomplish the function of transcendental schemes which express formally the conditions for the structural correspondence with the reality of all propositions or theoretical representations. This role is suggested by the following theorems of the *Tractatus*:

4.4621. Tautology and contradiction are not, however, nonsensical. They are part of the symbolism, much as "0" is part of the symbolism of arithmetic.

4.462. Tautology and contradiction are not pictures of reality. They do not represent any possible situations. For the former admits *all* possible situations, and the latter *none*.

4.463. The truth-conditions of a proposition determine the range it leaves open to the facts.

Another common element of the Tractarian theories is determined by the fact that the "form of projection" of entities is always of the same kind: a many-dimensional manifold endowed with a well-established topological structure. This is the case with the "space" of physical objects, with the logical space of propositions etc. This mathematical form allows an intrinsic characterization and an immanent individuation of entities (2.1513, 2.02331). This fact explains some very significant features of Wittgenstein's conception: the new way of conceiving the Kantian argument of incongruent counterparts, which was basic for Kant in order to justify the approach that can confer to the space the role of an individuator for physical objects; the theory of internal relations; the connexion between mathematical language and intuition; the idea that a representation contain in itself the possibility of a projection function; the denial of the distinction language-metalanguage, and the rethorics of the difference between "what can be said" and "what can be shown"; the denial of Russell's theory of types as a solution to the problem of illegitimate totalities. Last but not least, this mathematical form of a representation (of a language etc.) makes possible the transformation of the transcendental deduction (as a constitutive argument, basic for the possibility of such kind of theories) into the modern variety of the invariante research: the identity condition for the number of the dimensions of the manifolds in the proof of their formal equivalence is an illustration of this mathematical transformation of the transcendental approach.

As a structural theory of representation ("the universal grammar of all possible descriptions of material reality" – Harré 2000: 5), the *Tractatus*' theory-frame is responsible also for other features of Wittgenstein's general program: the non-Fregean conception of logic (which is condensed in the most perspicuous way in the rejection of the general logical laws as a foundation of logical inference); the non-Humean conception of causality and the critique of the idea of scientific explanation by appeal to the so-called "laws of nature", etc.

In the framework of a such kind of theory-construction makes sense the tentative of transcendently justifying its constitutive principles. In our modality of reconstruction such a foundational procedure has the following general form: In the first step we accept as a fact (*das Faktum*) a nondisputable epistemic situation. This fact is expressed by

an assertion of existence. Then, according to the "axiom of Brouwer" from modal logic (the assertion of a sentence p implies the fact that it is necessarily that p is possible), we try to determine those principles which necessarily account for the very possibility of the epistemic situation accepted unconditionally as a starting point. All this internal justification procedure is meaningful and valid only in the framework of a structural theory of possibility. In this way we can interpret the following statement :

3.04. If a thought were correct a priori, it would be a thought whose possibility ensured its truth.

Its similarity with the famous Kantian dictum, "to cognize anything a priori is to cognize it from its mere possibility", is obvious.

For the central *Tractatus*' theory, das Faktum is our very power or capacity to build up models or pictures of the facts :

2.1. Wir machen uns Bilder der Tatsachen. (We picture facts to ourselves.)

The acceptance of this fact is determinative for the procedure of the research of its cognitive possibility : its possibility ground is constructed by an invariantive analysis of the multiplicity of its projections or representations' ways ; their invariant will be the "logical form of representation", which must be at the same time "the logical form of the world". The formal identity between the picture and the facts is established by a general representation theorem which asserts the transposability of the general structure of every model (its possibility ground) upon the world. The reason of this transposability is, in Wittgenstein's *Tractatus* a constructivist conception of the cognitive relation ("We can foresee a priori only what we ourselves construct"), which ensures the uniqueness of the same constitutive function for both the form of pictures and of the structural organization of the world :

2.151. Pictorial form is the possibility that the things are related to one another in the same way as the elements of the picture.

2.161. There must be something identical in a picture and what it depicts, to enable the one to be a picture of the other.

In this manner we can find the reason of the "supreme principle" of Wittgenstein's *Tractatus* :

2.203. A picture contains the possibility of the situation that it represents.

This statement expresses the ground of the structural type of theorization and of the immanent ontology projected by every structural theory.

The transcendental deduction of the principle constitutive for the theory of the relation between language and reality (which starts from the fact that "a proposition communicates a situation to us") is to be found in # 4 of the *Tractatus*, and the proof for the simple objects (elements, the "final results of analysis"), of fundamental significance for the immanent ontology, is contained in # 2.02.

In the last part of our paper we intend to formulate a logical interpretation of the "ideal genesis" of the Tractarian theories.

In the historical studies we can find many alternative interpretations of the influences which were active in the genesis of Wittgenstein's work. All pretend to be the "unique adequate" explanation of Wittgenstein's intellectual development. Among such interpretations the most known are the following ones:

- 1) The analytical-logicist interpretation (B. Russell, M. Hintikka & J. Hintikka, R. McDonough etc.). It considers the *Tractatus*' doctrines as more or less directly derived from Frege and Russell tradition in logic and philosophy of language. In this sense, "the picture theory can be considered (...) to be little more than a dramatisation of certain Fregean ideas which Tarski latter built into his truth-conditions for atomic propositions" (Hintikka & Hintikka 1986: 92). This type of interpretation can rely on such Wittgensteinian statements; "Ja, meine Arbeit hat sich ausgedehnt von der Grundlagen der Logik zum Wesen der Welt" (*Tagebüchern* 1914-1916; 2.08.1916). According to this interpretation, Wittgenstein's theory of knowledge and ontology are construed along the lines of the Russellian phenomenological theory of knowledge by acquaintance and, respectively, of his metaphysics of logical atomism: The objects he postulated in the *Tractatus* were, objects of immediate experience" (Hintikka 1990: 15).
- 2) The transcendentalist interpretation (E. Stenius, W. Stegmüller, R. Ferber etc.). According to this interpretation, "the ultimate results and outlook developed in the *Tractatus* are similar to Kant's modes of thought. The divergence, indeed, have worked out in such a way as to cause Wittgenstein to arrive at a more radical form of the Kantian position. In a phrase, we may say that Wittgenstein transferred Kant's transcendental idealism from the plane of reason to the plane of language" (Stegmüller 1969: 420).
- 3) The scientific interpretation (J. Griffin, St. Toulmin, A. Janik, R. Harré etc.). The strategic idea of this interpretation is basically the oposite of that of Russell and Hintikka. Even though Wittgenstein was deeply engaged with Russell's logical and philosophical enterprises, "the way Wittgenstein handled his project had other sources (...) The logic of the *Tractatus* is nothing more nor less than the extension of the basic principles of the German interpretation of physics to create a perfectly general account of what a complete

formal description of the material world in all its aspects would be like" (Harré 2000: 1). For J. Griffin, "Wittgenstein's tradition is, in a way, not even a philosophical one" (Griffin 1964: 150).

It is not my intention to comment the relative merits of such historiographical points of view. My aim is rather to formulate a kind of "logical genesis" or a rational reconstruction of the constructive steps involved in the edification of Tractarian theories. In this endeavour we will start from the results of the last mentioned interpretation that concentrates itself on the formal instruments at work in the construction of *Tractatus* doctrines. According to this kind of interpretation, the main theoretical source of Wittgenstein's *Tractatus*, of its form and concepts (Bild, logical space, isomorphism, form of representation) and also of the main principle of the possibility of theoretical representation are to be found in the work of German physicist H. Hertz: "Hertz was the important influence on its form" (Griffin 1964: 150. For the same author, Hertz's reconstruction of Newtonian mechanics was the paradigm for Wittgenstein's theory of meaning and reference; "The picture theory comes almost in its entirety from Hertz" (Griffin 1964: 99).

The scientific interpretation of the theoretical achievements of Wittgenstein's *Tractatus* is a very important and illuminating one, and we will accept it as the starting point of our own reconstruction. But with some major qualifications.

First, Wittgenstein's extension of the German interpretation of physics is not a simple, linear generalization of its concepts and structures. In Wittgenstein's enterprise it takes the complex form of a procedure commonly known among the scientists as the "rational generalization" (N. Bohr) or the "method of ideal elements" of D. Hilbert. Second, when we enter into the details of Wittgenstein's rational generalization of Hertz's model of physical theoretizing, we can see how other influences were active in fashioning his theory and the particular way in which these lines of thought (transcendental and logicist) have participated in his articulation of the *Tractatus*' theory-core. The third, we must take Hertz's critical examination of classical mechanics only as an intermediate level, instrumental for Wittgenstein in order to discover the real methodological and ontological significance of Newton's rational mechanics. This is, in our view, the leading scientific enterprise, the paradigm of scientific theorizing which underlies Wittgenstein's framework theory.

The procedure of rational generalization is accomplished in two essential steps: the first is that of the "enrichment of ontologies", the extension of the "real domain" with some ideal entities, "mere possible" for maintaining unaffected the scientific or logical laws of the theory in question. This step is to be found, for example, in Boltzmann's idea of "hypothetical features added to experience, which are fashioned, as

always, by transferring the laws we have observed in finite bodies to fictitious elements of our own making" (Boltzmann 1887, 1974 : 226). The same idea is present in Hertz's introduction of "invisible things" in order to obtain "an image of the universe which shall be well-rounded, complete and conformable to law" (Hertz 1894, 1956 : 25). Many authors consider the simple objects of the *Tractatus* to be the analogues of such ontological extensions.

This ontological enrichment or extension has as an intrinsic complement a formal, logical moment: the homogeneization of the entire extended domain is achieved by a superior level of abstraction, which can subsume both the real and ideal entities. In the case of Hertz and Boltzmann, this moment is accomplished by the idea of "phase space" in which all possible states of a system are represented. In the *Tractatus* we find the "logical space" and, according to Harré, also the truth-table representation of complex propositions as the "formal counterparts" of the new ontology.

The second step of the procedure of rational generalization involves a reversal of the ontological priority in the relationship of real and possible elements of reality: what in the first step represented only a conservative extension necessitated by the "forms of laws", becomes now the very basis of the entire domain, its ontological foundation, the ground of the possibility for the correlations of the first level. This kind of change cannot be achieved in a "naturalistic" way; it presupposes a philosophical projection characteristic of transcendental interrogation. Because the generality of correlation is not obtained and justified in an inductive or a deductive way, it must be founded transcendently, by proposing a "profound" level which is not directly projectible at the first level. This second move is characteristic for Kant's theory of science. In the first instance he extends the empirical concepts and laws of the Newtonian general physics with some a priori structures, then he considers them as the conditions of possibility for the "objects of experience".

The order and meanings of the two steps involved in a structural interpretation of scientific laws in general are very well expressed in the following way: "The first move of the structural approach is to enrich the ontology by what may generically be termed structures... A second important feature of this approach is the recognition of the interrelatedness or connectivity of things in the natural world, which an appropriate scientific theory must capture. Structures, not events, are seen as ontologically primary: structures generate the regular pattern and phenomena which are observable in the world" (Weinert 1995 : 49).

As a kind of a conclusion, if we can find the ancestry of the main theory of Wittgenstein's *Tractatus* in Newtonian rational mechanics, we can also find its "legitimate successors" in contemporary general logic (the abstract theory of models) and in the structural theory of representation.

References:

- L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Translated by D.F. Pearsano B.F. McGuinness, Routledge, London and New York, 1961.
- * * *
- L. Boltzmann in B. McGuinness (ed.), *Theoretical Physics and Philosophical Problems*, Reidel, Dordrecht, 1887 (1974).
- J. Griffin, *Wittgenstein's Logical Atomism*, University of Washington Press, Seattle and London, 1964.
- R. Harré, *The Tractatus and the German Interpretation of Physics*, forthcoming, 2000.
- H. Hertz, *Principles of Mechanics*, Reidel, Dordrecht, 1894 (1956).
- M. Hintikka, J. Hintikka, *Investigating Wittgenstein*, Blackwell, Oxford, 1986.
- J. Hintikka, Wittgenstein and the Problem of Phenomenology, *Acta Philosophica Fennica*, 49, 15-46, 1990.
- W. Stegmüller, *Main Currents in Contemporary German, British and American Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1969.
- C. Swoyer, Structural Representation and Surrogate Reasoning, *Synthese*, 449-508, 1991.
- F. Weinert, „Laws of Nature – Laws of Science”, in Weinert (ed.), *Laws of Nature*, W. De Gruyter, Berlin-New York, 1995.

The Concept of Necessity in Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*

MIRCEA DUMITRU

What is the kind of necessity that Wittgenstein's *Tractatus* engenders? The current orthodoxy which can be very well documented in *Tractatus* has it that according to the Tractarian view the only necessity that has any room in an appropriate picture of the world is logical necessity. And in its turn the latter is nothing else than tautological necessity. The textual evidence for this view is clearly stated in *Tractatus* :

6.37 The only necessity that exists is logical necessity.

6.1 The propositions of logic are tautologies.

Moreover, if on top of this one adds the well-known characterization of tautologies as that kind of propositions which are devoid of sense (as Wittgenstein puts it, they 'say nothing' [6, 11], then one legitimate question is why should anyone be interested in a kind of necessity which conveys no informational content? What is the job that logical propositions do for our metaphysical outlook of the world?

Wittgenstein's answer is articulated along a monumental construction, which combines both formal properties of language and of the world, which is out there to meet the language. First of all, the very fact, if it is a fact, that the propositions of logic are tautologies, and therefore say nothing, is what makes them important for our endeavor. For the fact that symbols of a language can be properly combined from a syntactic point of view in such a way that their representational capacity is null shows something about those symbols themselves. However, on the face of it, a simple tautology such as 'If the sun shines, then the sun shines' is not *about* the logical meaning of the connective (logical constant) 'If... then', but *about* a fact which is out there in the world.

Wittgenstein's solution is the celebrated picture theory of meaning, which is built on the assumption of a perfect match between language and the world. Apparently, the motivation for there being such a match lies within a sort of transcendental query, which roughly goes like this :

how is it possible for everyone to successfully apply the language to the world unless there is something, like a formal structure, that both the language and the world share?

There are three levels at which *Tractatus* substantiates the correspondence between language and reality. Each of them tells us one side of the whole story about the *mirroring* of the world by language or by thought, which is equated by Wittgenstein with the meaningful propositions. Thus names correspond to / stand for simple objects; elementary propositions picture states of affairs; and the formal properties of the language mirror the formal properties of the world.

Appearances notwithstanding, none of what could count as a *prima facie* relation (standing for, picturing, and mirroring) is a genuine relation, i. e. a relation that a meaningful proposition can assert. Here there enters forcefully a core distinction on which *Tractatus* is built, viz. the doctrine of the distinction between *saying* and *showing*. The fact that the language and the world share a common structure cannot be meaningfully asserted in language. The mirroring of the world by our language can only be shown, which means that standing for, picturing and mirroring, respectively, make themselves manifest in the process of using the language.

The language can show formal properties of the world, since language parallels the world, and the formal properties of the language can only be shown through the very employment of language. Neither the formal features of the language, nor their worldly counterparts can be meaningfully asserted in a proposition. (Meta-language is severely undercut from within.)

However, as Wittgenstein makes manifest, the doctrine of saying vs. showing acts as a formidable *reductio*, which ultimately forces upon whoever follows the underlying thread of his arguments the view that the sentences of *Tractatus* are nonsensical. For any attempt of saying something about stuff, such as the structure/logic of the world, which can only be properly shown results in the nonsensical (*unsinnig*) propositions that traditional metaphysics is replete with. Any distortion of the proper use of the language, which is forced to say things which can only be shown, eventually gives rise to a sign combination that is not simply devoid of sense (*sinnlos*) but even nonsensical (*unsinnig*).

The vehicles of conveying contents about things which cannot be asserted but only shown are pseudo-propositions, and it turns out that Wittgenstein makes use of them in *Tractatus* in so far as he cannot build up the Tractarian ontology unless attempts are made to express what is otherwise unsayable. Nevertheless, at the end of the day Wittgenstein's attitude concerning his own approach is radical. In order to 'see the world aright' (6. 54) one has to acknowledge that trying to say (metaphysical) propositions about *that* which can only be properly

shown results in non-sense. And this is a profound dilemma for theoretic philosophy. For in doing metaphysics one tries to transcend the bounds of sense, i. e. one tries to say things about what is unsayable, and *that* results in nonsensical pseudo-propositions, which undermines from within that way of conceiving metaphysics. I say 'from within' since it is because of the *internal* dialectic of the arguments deployed in *Tractatus*, and notably because of its celebrated criterion for meaningful sentences, that the Tractarian sentences which endeavor to articulate the ontology amount to saying nothing meaningful. Doing metaphysics that way is supposed to grind to a halt.

Now, in my essay I want to address a couple of issues. My ultimate thrust is to show that the modal story that the Tractarian view advocates can be faulted on two scores. First of all there is an internal tension which verges on incoherence. That is due to the acknowledgment of other non-tautological genres of necessity. This is a serious issue for the Tractarian view. For assenting to the view that there are non-tautological necessary propositions is well motivated by the need to cope with types of sentences, like color sentences. Those cannot be considered contingent but they are not tautologous either.

I claim that *that* is a serious issue because the dialectics of the Tractarian arguments is such that there is a pressure to enlarge the realm of the necessary beyond the tautologies. And this transgression of the realm of tautologous necessity does serious harm to the concept of an elementary sentence. And once this pillar of Wittgenstein's construction is damaged the ontology and the conception of proposition which is the core of *Tractatus* crumble down.

The second issue is more a matter of how we place the Tractarian view into a perspective that is nowadays supported by research in the metaphysics of modality. To what extent, if at all, is the Tractarian concept of necessity adequate to do justice to a more robust notion of metaphysical necessity which is needed to cope with issues like individual essences, the nature of things, or the necessity of origins?

To disentangle the two problems that I raised above is not an easy matter. And due to the need to keep this essay within reasonable bounds I will mostly sketch the facets of those issues and then I will say some words about what I consider to be the direction in which we could find a more satisfactory solution. However, going at length into the issues and doing justice to them is a task for another paper.

Now it's time to spell out my two contentions. To begin with, let's address the issue of there being non-tautological necessary propositions. What type of deflationary strategy could Wittgenstein apply when confronted to arguments and illustrations of the view that the realm of necessary truths is not exhausted by tautologous logical propositions?

In order to consistently hold to the view that the only necessity is logical necessity, Wittgenstein has to undercut the force of any

argument and evidence to the contrary. His choices, then, are from the following list of dialectical moves. When a putative non-tautological necessary proposition is presented, one either has to say that actually that proposition is tautological, or that what *prima facie* looks like being necessary is in fact contingent, or else that the putative proposition is not a genuine proposition after all. In sum, Wittgenstein could dismiss any candidate for a non-tautological necessary proposition by pointing out that, appearances to the contrary, it is in fact tautological, or that it is contingent, or else that it is not a proposition.

Thus Wittgenstein explains away principles which *prima facie* seem to be necessary and contentful, such as 'the so-called law of induction', 'the law of causality', 'the principle of sufficient reason', or certain concrete illustrations, such as Kant's analysis of *incongruous counterparts*, which appear to substantiate Kant's celebrated view of there existing *synthetic a priori* truths. I'll skip here the details of this explaining away of those kinds of non-tautological necessity.

However, I'll say a few words about how some compound color sentences point toward a revision both of the conception of the necessary and of the way the elementary propositions are defined in *Tractatus*. The point is quite straightforward. Let's suppose that a surface is covered by a very fine-grained grid such that any point of that surface can be determined by its coordinates. And then let's suppose that it makes empirical sense to ascribe to each and every such point which belongs to the surface a quality which comes in degrees, such as some color. (In the following numbered sentences you can give a more intuitive support to my considerations reading '... has the quality *Q*' as '... is of such and such color, say red all over', and '... has the quality *Q*' as '... is of such and such color, say blue all over'.) Then a sentence of the form:

- (1) The point *p* has the quality *Q*.

is obviously a contingent, viz. a non-necessary, sentence. For under the construal of 'contingent' as a modal-metaphysical qualifier which operates truthfully on whatever is neither necessary true nor necessary false (impossible), (1) expresses a proposition about a state of affairs which obtains actually, but which could have been otherwise. Keep in mind that *Q* is a degree concept. So

- (2) The point *p* has the quality *Q*'

is also a perfectly meaningful contingent ascription of the prime degree quality *Q* to the very same point *p*. Of course, what makes each of (1) and (2) reasonable to assert on their own is that we recognize *what* they say as distinct possibilities which can obtain. And the range of the *possible*, which we dwell upon here, is the metaphysical (alethic) possibility.

In addition to this, if anything is a meaningful sentence at all, then (1) and (2) seem to qualify perfectly for being so.¹ And everything so far is as it should be. That is, (1) and (2) are as every meaningful sentence should be according to *Tractatus*; namely contingent sentences which mirror states of affairs which obtain without there being any necessity for this being so.

But now, let's combine (1) and (2) into a compound sentence whose main connective is the conditional. Since both (1) and (2) are contingent, and they are also good candidates for meaningful sentences, it seems that we could combine them in any way whatsoever using the conditional as the main connective of the sentence. In particular, if (1) and (2) are meaningful sentences, which are also, maybe more contentiously, elementary sentences, and we define an interpretation under which both of them are independently true, then there should be no problem in combining them using the conditional. However, it's obvious that this maneuver is not forthcoming. For there is a logic (topology) of the color space which makes (1) and (2) incompatible by their very nature, in the sense that they can both be false but they cannot both be true at the same time and under the same circumstances.

So

(3) If the point p has the quality Q , then the point p has the quality Q'

is bound to be false whenever its antecedent is a true sentence. For there never occurs that case in which the antecedent and the consequent can both be true. (Note that Q' is the contrary of Q and not its contradictory, since Q is a degree concept, which admits a (potentially infinite) variety of shades).

What this shows amongst other things is that (1) and (2) are not logically independent, in the sense that it is in the very nature of the color space that there could be no interpretation for both (1) and (2) under which they come out both true. However, this combination of truth-values cannot consistently be ruled out if the two sentences were meaningful and, maybe more contentiously, elementary sentences. But on the face of it, could one hold to the view that in (1) and (2) there is more structure than meets the eye, which would render each of them a compound sentence in its own right? The thing, if there is any at all, eludes me altogether.

So it seems that we are stuck with the following conundrum. If we take (1) and (2) at face value they seem to be meaningful and, maybe more contentiously, elementary sentences. Nevertheless their truth-values vary in a constrained way, since the possibility of their being both true at the same time and under the same circumstances is ruled out by the sheer logic of the color space.

Then again, if we think of the same situation from the vantage point of the modal status of (1) and (2) what we get is another queer thing. For we would be inclined to say that if one combines two contingent sentences in a truth-functional way then the result should be another contingent sentence (albeit a compound sentence).

However, even though (1) and the negation of (2) are both contingent,

(4) If the point p has the quality Q , then it is not the case that the point p has the quality Q'

is *bound* to be true, since there is no case in which the antecedent is true and the consequent false. (If the antecedent is true, then the sentence that is within the scope of the main connective of the consequent, viz. the negation, is bound to be false, which makes the whole consequent a true sentence. On the other hand, if the antecedent is false then the whole conditional comes out true in a trivial way.)

Again, if we look at this modal side of the story, and provided there is a convincing story that there is a similarity between Tractarian elementary sentences and sentences like (1) and (2) above, then one can't help thinking, as Wittgenstein himself did in his post-*Tractatus* period, that something went wrong for the Tractarian view on elementary sentences and truth-functionally compounds thereof. For what accounts for this deviant modal behavior of sentence (4), which makes it necessary even though its components are both contingent and the truth-functional connective has no modal force? Obviously, there is something lurking behind the surface syntax of those sentences, and *that* has essentially to do with the logic of color space.

So, after all, there might be a strong case for admitting necessary propositions that are not tautologies. For in the case of a tautological (necessary) proposition the necessity part is related to the logical behavior of the connectives themselves, and not to the way the truth-values of elementary sentences co-vary. In a genuine tautological (necessary) proposition, the truth-values of the elementary component propositions can vary independently, and what stays put is the truth-value of the compound, which is the truth-value true under each and every assignment of truth-values to the elementary sentences which occur within its syntactic structure.

On the other hand, in the cases that I considered above, like sentence (4) for instance, the necessity part of the behavior of certain sentences has nothing to do with the way the connectives combine the component sentences. But it has everything to do with the way the logic of color space rules out some *prima facie* possibilities for meaningful sentences to have certain truth-values independently. Those *prima facie* possibilities turn out not to be genuine possibilities. And this, in its turn, reflects badly on the very concept of an elementary

proposition that is engendered by *Tractatus*. This is so because it seems that we have to make room in our concept of an elementary proposition to cases in which what seems to be a pair of elementary propositions is such that their truth-values co-vary in a constrained way.

Later, as can be seen in his unpublished works, Wittgenstein was fully aware of the serious problems that the logic of color incompatibilities raised for his account in *Tractatus*. In effect he clearly saw that the same kind of problem could be recast in terms of any other property that comes in degrees. For the whole idea behind the logic of such properties is straightforward. That logic regulates a space of connections in a way whose main characteristic is the following. If one applies a property p of degree d to a given point a , then the intrinsic nature of the property net rules out the possibility of applying, at the same time and under the same circumstances, the property p of a different degree d' to the same point a .

In sum, the logic of predication of any given property which admits of degree, undermines a central feature of *Tractatus*. Roughly, on the Tractarian view, what we've got are *independent* elementary propositions, which are nothing else but combinations of names. Elementary propositions correspond to states of affairs, which are combinations of whatever simple objects correspond to names.

Now, what the comments from my essay indicate so far is that if we consider sentences that report the predication of qualities which admit of degree then the notion of an elementary proposition, and especially its *independence* feature, undergo a decisive transformation. Instead of its being the case that each and every elementary proposition is independent from any other elementary proposition, on the view that is forced upon us by the color sentences there are *sets* of propositions which bear elementary relationships between them. But this is the end of the notion of an elementary proposition that *Tractatus* sets forth. The meaning of one of the central pillars of the Tractarian view is changed, and there is no convincing way in which *Tractatus* could deal with the problems that color incompatibilities raise for the received Tractarian account. There is no room within the confines of the Tractarian construction for an altered notion of an elementary proposition.

Now, apart from this internal drawback of the Tractarian view about necessary propositions, one could raise the following question. How adequate is this Tractarian modal story for dealing with certain of our more robust intuitions whose refined and more sophisticated pronouncements pertain to a branch of analytic philosophy called metaphysics of modalities? In the remaining I can only sketch why the concept of necessity that underpins the ontology from *Tractatus* is wanting.

In the last thirty years or so, there has been a revival of the study of metaphysical problems about necessity and possibility. Topics such as

the necessity of origins, of individual organisms and artefacts, or the issue of individual essence of sets, persons, organisms, artefacts substances, and events, require a strong ontological commitment toward identity properties that are intrinsically grounded. And in its turn the kind of facts and properties needed to make sense of *what* it is for something to be what it is fits in a metaphysical outlook whose basic ingredients are robust modal concepts. But then, is the tautological necessity advocated by Wittgenstein in his *Tractatus* fit to cope with our more robust modal intuitions needed for those metaphysical topics?

Simply and provocatively put, my answer is that the concept of tautological necessary proposition, which is the only one reckoned by *Tractatus*, is too weak and sterile to do any serious job in a metaphysical outlook of the world. As one can gather from the seminal work in recent metaphysics due mainly to Saul Kripke, Hilary Putnam, David Lewis, Kit Fine, David Wiggins, Alvin Plantinga or Graeme Forbes something more is needed. What one needs in order to tackle issues concerning identity, individuation, properties, natural kinds, law-like statements, God, freedom, is a type of metaphysical necessity that goes far beyond tautological necessity.

Now, in the aftermath of early analytic philosophy and after the demise of logical positivism, analytical metaphysicians do no longer shun away from talking in terms of necessary substantive properties of things or necessary non-tautological propositions which convey a richer content about the internal nature of things. Most authors couch identity and individual essences of various types of thing, even though with important variations, in terms of necessary substantive properties. And unless the things uniquely satisfy those sets of properties, which derive from the very nature of them, they fail to be what they really are or fail to exist at all.

This talk in which metaphysicians indulge nowadays with no fear of succumbing to meaningless discourse would be unthinkable if the only concept of necessity were the concept of logical/tautological necessity. Actually, there is more to be learned from modal descriptive metaphysics than *Tractatus* would license based on its only acknowledged necessity concept, viz. the concept of logical/tautological necessity. Working metaphysicians nowadays “have climbed the ladder” and found that there were more steps to it than used to be thought once.²

Bibliography:

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Romanian translation by Mircea Dumitru and Mircea Flonta, Humanitas, București, 2001.

Robert J. Fogelin, *Wittgenstein*, Second Edition, Routledge, London & New York, 1976, 1987.

Jaakko Hintikka, *Wittgenstein*, Wadsworth, Thomson Learning, 2000.

David Pears, *The False Prison. A Study of the Development of Wittgenstein Philosophy*, Volume One, Clarendon Press, Oxford 1987, and Volume Two, Clarendon Press, Oxford, 1988.

Notes :

1. One can be tempted to say even more about sentences like (1) and (2). Since in the context of contemporary approaches to sentential logic it makes perfect sense to illustrate the concept of elementary or atomic sentence using sentences like (1) and (2) in my paper, and since the very concept of elementary sentence is a core concept for the Tractarian construction of the world, one can be persuaded to claim that (1) and (2) qualify not only for being meaningful sentences but for being elementary sentences as well.

Two caveats in this respect. First, let's not forget the notorious fact that Wittgenstein rejected *prima facie* simple illustrations like (1) and (2) for his otherwise central concept of *Tractatus*. Accordingly, it's a moot point whether or not color sentences illustrate the notion of Tractarian elementary sentence, even though they are perfectly O.K. elementary sentences for the purposes of logic textbook illustrations.

Second, and more important, both the methodology of my paper and the substantive arguments therein are stronger and more secure if the starting point of what I'm after here consists in fewer and weaker assumptions. Fortunately, the crucial point of what I'm saying here, viz. that the meaningfulness of applying degree properties to whatever individuals forces upon us the enlargement of the Tractarian view on the realm of necessity beyond tautological necessity, is not at all affected by not making the contentious assumption that (1) and (2) are elementary sentences. What I need here for my whole argument to go through is only the acknowledgment of (1) and (2), and of whatever truth-functional compounds thereof, as meaningful sentences. And I presume that buying into that is not problematic at all.

Working on a weaker basis should make my whole argument more likable, because at the end of the day it turns out to be more charitable with respect to the Tractarian concept of elementary proposition. However, I hasten to add that at several points later in my paper I will have to commit myself, for the benefit of the discussion, to equating (1) and (2) to Tractarian elementary sentences. The reason for this maneuver is twofold. There is first Wittgenstein's own attitude, who in his post-*Tractatus* work was perfectly aware of the problems that the logic of the color space raised for his concept of Tractarian elementary propositions, notably to their definition through their being independent from each other. This attitude suggests that Wittgenstein was not altogether opposed to the view of seeing (1) and (2) as Tractarian elementary propositions. And second, it is

perfectly legitimate to pursue a line of inquiry, which is motivated by the following question. What happens to the concept of Tractarian elementary proposition if one grants that logic textbook illustrations such as (1) and (2) in my paper are Tractarian elementary propositions in their own right, and if it is not the case, as Wittgenstein conceded in his post-*Tractatus* works, that the only necessity is the logical, i. e. tautological necessity? Again, the thrust of my whole argument, which is that there is more to the realm of necessity than Wittgenstein is willing to accept in his *Tractatus*, is not put in jeopardy if my starting point is the weaker and more palatable view that (1) and (2) are meaningful, even though not elementary, sentences.

2. I would like to express my gratitude to Professors Alexandra Cornilescu and Mircea Flonta for useful lexical suggestions, and careful critical comments, respectively, on an earlier version of my paper. Of course, there is no implication that they agree to everything I say in this paper. Needless to say that I am entirely responsible for all the drawbacks of the arguments I set forth here, and for the possible infelicities of phrasing them the way I did.

Analysis of the Folk Psychology Language

PAUL KUN

The concept of *folk psychology* has become very controversial especially after the rise of the cognitive sciences program in the 50's. The attitude towards what is encompassed under this name is very diversified, varying from recognition to rejection, some trying to integrate it into the cognitive psychology's body, others to eliminate it even from the field of everyday language. Generally, the phrase 'folk psychology' (or 'common sense psychology') refers to the totality of the non-scientific (or pre-scientific) sentences, which have as object the psychic activity of the human individual. I will not try to give an exhaustive account of the problems associated with it, but instead I will focus on the impact of Wittgenstein's different analyses, especially those developed in the "transition" period from the Tractarian conception to the *Philosophical Investigations*, which have influenced the different solutions imagined. First of all, I will present some of the contemporary eliminativist solutions, including their advantages and disadvantages. Then, I will try to show that the way in which Wittgenstein analyses different language games, the suggestions that he makes, everything precludes any "quick" conclusions about the status and role of the folk psychology language. Finally, I will try to present a picture within which the folk psychology language may find a place and a justification.

I

Among supporters of cognitive psychology a very negative attitude is shown towards folk psychology. It is the case of the "eliminativist" interpretations, which consider folk psychology to be either an erroneous theory – such as the geocentric theory in astronomy – or an amorphous ensemble of fuzzy or erroneous sentences, which must be replaced, each with its correct equivalent from cognitive psychology (or from neurophysiology). The basic idea of those eliminativist attempts is that there exists a rivalry, a competition between cognitive psychology (or its sentences) and folk psychology (or its sentences). The possibility of a competition as such, presupposes that theories or

sentences in both fields have the same object. I will try to show, starting from Wittgensteinian suggestions concerning language games, especially those to be found in *The Brown Book*, that both ideas are false and that, consequently, the elimination of the language or of the sentences of folk psychology is not implied. I will show what could be the consequences of such an elimination, why this kind of strategy is not possible or desirable. The concept I propose makes the attempts of inclusion-assimilation of the folk psychology into the cognitive psychology's body, useless and inappropriate. The basic idea is that folk psychology represents a way of relating to reality different from the referential¹ one, which is the essence of the cognitivist program: this program sets itself to describe in the most appropriate manner – that is, the closest to the *real* way in which they take place – the processes of our brain as psychic processes. Folk psychology begins – historically – with an ignorance of the physical basis of those processes – of the rôle of the brain in producing them. Therefore, its intention is not to describe the processes supposed to be real. But I think that the supporters of the “theory” theory – such as Paul Churchland, who considers that common sense psychology is a coherent theory – are right at least in part, because their conception supposes that folk psychology has an explicative function, and that its existence is, in other words, justified, and not an arbitrary product of the imagination. Unlike those, I consider that it has its roots in some fundamental social institutions, and to a lesser degree or not at all, in the desire to know and explicate reality. In other words, folk psychology may be considered more as an expression of a social institution (what Wittgenstein calls “forms of life”) than as a reflection on the activities of the brain.

Many of Wittgenstein's students and followers, Norman Malcolm for one, have tried to establish a connection between his criticism regarding the possibility of a private language (the possibility of interiority) and a possible rejection of the folk psychology's language, which revolves around that idea. For a long time it has been considered that the only psychology compatible with the Wittgensteinian stance is the behaviorist psychology, or any other psychology which grounds its language in public openness, in observability, in intersubjectivity. I think that what we have to deal with here is a confusion: what Wittgenstein intended was not to deny the existence of a language game that uses words such as ‘subjectivity’, ‘intention’, ‘will’, ‘voluntary’, ‘aware’ etc., but the possibility of grounding² such a language in a subjective unobservable realm. It is not the language that is “incorrect”, “wrong”, “inconsistent”, but the way we understand it. Let's not forget the fact that when he talks about the “magic” that language exerts upon us, Wittgenstein points to the fact that it consists in making us suppose that the things we are talking about are in front of us, in other

words, that referentiality would be the unique way of giving meaning to the expressions of the language. Therefore, the magic of language drives us to a particular type of error, which could be named *reistic*: the view that language is composed of words that are nothing but *names* of different realities, things, objects. It is true that Wittgenstein offered, in *Tractatus logico-philosophicus*, the most coherent expression of this concept, but not less true is the fact that he denounced and criticized this view during the second part of his activity. The therapy against language's magical effects on us consists in eliminating this association of the words with the supposed external (objective) or internal (inner) entities, and in analyzing the way they have been used, that is, as expressions of a language game, as facts of language. The fact that the language game of folk psychology does not have a basis in the private psychological experience, that its terms can be defined neither by their connection to public observable entities nor by referring to private non-observable entities, does not mean that it is not an ostensive game, that its terms are not defined like that. If we accept the idea of some language games being based on other semantical rules than the ones that concern reference, then the Wittgensteinian criticism has no other goal than to reveal the "referential imperialism", in other words the tendency to build any sort of language game on the act of denoting, to suppose that the sense of every term is dependent on the real, observable referent.

If this is the way things are, then it is just as wrong to accept the terms of folk psychology because they have certain subjective or objective referents, as it is to reject them because the existence of such referents is not confirmed. It is as wrong to suppose that the will exists because in order to do what we *have to*, we have to make a certain "effort", as it is to suppose that the term is useless because, most of the times when we do something, nothing of that sort is required. A strategy that can be rejected from this point of view is also the one used by Gilbert Ryle in *The Concept of Mind*³, concerning the word 'will'; he thinks that this word is nothing but the psychological equivalent of the 'flogiston' from the 19th century physics, in other words, that it is not referential and therefore, it has to be eliminated from the psychology language. (Of course, Ryle's analysis is not limited to this aspect, he rejects the term also because he considers it inconsistent and also the cause of all sorts of inconsistencies⁴, but the main basis for rejecting the term is the lack of a referent, "the ghost in the machine"). In essence, the argument can be expressed like this: the term of will is banned to a psychology of a Cartesian type, in which the psychological processes are explained by their referring to a pure subjective entity, "the spirit", the will being a quality of the latter. Behaviorist psychology eliminates this explicative method, relating psychical processes to the public observable behavior. Any unobservable entity, therefore the

Cartesian spirit, is affected by this change of the explicative strategy: as the term 'will' does not have a referent (detectable in a public way), it hasn't got any value or an explicative justification. Like in the case of 'flogiston' – which supposed the existence of a substance for which it stood – where denial of the existence of the supposed substance brought to the elimination of the term, so in the case of will, proclamation of the inexistence of the spirit – as a psychical entity – had to provoke the elimination of the term 'will' from language.⁵ For Ryle, it is obvious that the explicative capacity of a term is related to its referential validity. His arguments support the positivist suppositions, and are quite strong in the contemporary cognitivist program. But the eliminativist conclusion can be accepted only if we suppose that this specific term does not have any sense unless it is related to an objective or subjective entity. However, this conception is very restrictive even for the languages of some theories with an explicit referential function, because no theory can avoid the use of "technical" terms – in other words, terms introduced otherwise than in a referential manner.

Unlike this type of strict eliminativism, Daniel Dennett tries an approach of the folk psychology which avoids this positivist supposition, allowing nonetheless the possibility of a progressive replacement of folk psychology by cognitive psychology. He considers that in the case of folk psychology we are dealing not so much with a "theory" as with a global point of view, with a particular modality of approaching and understanding reality. This is about taking an intentional stance. In essence, this means that the description of some events comes down to the attribution of some intentional attitudes, like "will", "wish", "intention", etc. In other words, this is about "a way of seeing the world", more than about a theory. The animist conception may be considered as an extreme case, because it explains every event by such a strategy; assuming a "soul" for all the natural entities, it asserts that all processes must be explained in terms of "will", "wish", "intention", etc. The language shows traces of this conception: we speak of a "*deceitful* season", of a "key that never *wants* to fit", etc., thus making such attributions of intentional attitudes to entities that, evidently, cannot have them. What today is a *metaphorical* meaning, was in the past the proper sense of the expressions in an animist psychology. Folk psychology differs from animism in that it reduces the sphere of intentional stance to human beings. Dennett says that, basically, we can adopt an intentional stance towards the non human beings, or toward things: "the fox is sly" or "the bus wants to transport people from one station to another". In those cases what makes us give up the intentional stance is, as Dennett says, the lack of explicative relevance of those attributions: obviously, nothing is explained in the behavior of the bus by saying that it transports people because it wants to. This suggests a possible scenario: human kind, originally animist, arrived

at folk psychology as a consequence of renouncing those attributions of intentional attitudes which, due to the progress of positive knowledge, got to lose explicative power in favor of the scientific explanation. Consequently, *in extremis*, we can foresee the same destiny for the folk psychology, given that cognitive psychology may succeed in reducing this kind of explanation to a derisory one. The merit of Dennett's strategy is that it avoids rejecting folk psychology as a way of dealing with its lack of referentiality. There is no need for us to ask why cognitive psychology may offer stronger explanations than the folk one; although the answer is, obviously, that cognitive psychology involves observable objects, while the folk one deals with "unobservable" ones. The problem takes rather a pragmatic form: people will prefer scientific explanations, because they will be more precise, complete, etc. than the "folk" ones, as much as physical explanations have replaced animists intentionality attributions: "gravitational forces" are more relevant than "evil intention" in explaining the fall of a stone that puts your life in danger. Compared with the other eliminativist strategies, the scenario proposed by Dennett is more difficult to contest, even if it is based on the same positivistic suppositions. The problem appears at another level: for Dennett it becomes quite difficult to explain the persistence of this language when the successes of the cognitive psychology are incontestable. In other words, why do people keep using this sort of language, when scientific psychology discredits it and underlines its limits?

II

The attitude towards language and the role which it plays is one of the fundamental criteria by which, two stages are distinguished in the philosophical activity of Ludwig Wittgenstein: the *Tractatus* stage, and the *Philosophical Investigations* stage. In the first stage, Wittgenstein considers that language has as its fundamental function the description of reality and of the state of affairs⁶. Sentence 5.6 expresses this with clarity: "*The limits of my language mean the limits of my world*". This attitude which attributes to language only a descriptive cognitive function is abandoned and criticized in the second stage of his activity. The change of view on language was accompanied by another, regarding the role of psychology. In *Tractatus*, sentence 4.1121 states the "natural science" character of psychology (underlining its distance from philosophy). In the second stage, he considers to be necessary – for determining the meaning of psychological terms – an investigation of their "grammar", that describes the way in which they are used. This change is very important: it means that ordinary psychological terms do not gain sense through connections established with processes or real psychic entities; that psychology language

doesn't get its meaning through its referential and descriptive form, but by its *grammar*, that is through the description of its use. This doesn't mean that Wittgenstein would deny all justification for the scientific psychology or for the terminology used by it, but he contests the fact that a determination of the sense of the terms belonging to folk psychology could be realized by scientific psychology. To the author of *Philosophical Investigations*, language is quite a "nebula", that is, it has a very thin structure, within which different language games may dispute the same terms, using them in different ways. If the meaning of terms is given by their use, it results that the terms that have different utilities (that are used in different language games) are by that different and, beyond the fact that we use the same word to determine different things, there is nothing else in common. For example, between "sweet sugar" and "Joia Dulce" ("Sweet Thursday") there is no other similitude than the fact that in both cases it's used the same word "sweet". The language games are different: in the first one we have a case of taste perception language, and in the second example, we have a case of religious language. The way in which the two games function is different: the first one is a referential language: "sugar" is a substance that has a specific property that can be determined through the taste perception, "the sweet taste"; "Sweet Thursday" is a day from the "Săptămâna Patimilor", a special period from the Christian calendar: it exists only for the Christians, and its meaning doesn't have any connection with the taste perception, but with a certain type of food. This second example is very important for our debate, as here we find it very clear that the justification for the expression doesn't have any connection with referentiality⁷: obviously, nothing can be isolated, on the basis of its objective qualities, as being "Sweet Thursday". The name of this day may be changed, without the loss of its sense, and also the date on which it occurs, etc. What is really important is the way in which it functions within the religious language game. This utilization allows us to bridge the terminological differences between one language and another. The fact that in Romanian we speak of "Crăciun" and not of "Christmas"⁸, doesn't make any difference on the religious celebration level: this is about the *same* Christian celebration. This case shows that different names do not differ – except in the way they sound – if they are used in the same way within the same language game. On another hand, the second language game, the religious one, is more complex than the first one, meaning that the word "sweet" in "Sweet Thursday" is a general name for a certain type of foods that also contains the ones that have the property of being sweet. This means that in a certain way, the meaning of the word "sweet" in "Sweet Thursday" contains the meaning of "sweet" in "sweet sugar". But this connection is quite weak and it would not justify a *reduction* of the sense, which would provoke right away an elimination

of the religious expression: the days of the week cannot have qualities of this sort, cannot be sweet, so "Sweet Thursday" is a case where the use of the word "sweet" is illogic and inconsistent. Actually, "Sweet Thursday" is justified by the global function of the Christian religion's language and not by this sort of explicative-reductionist methods. This means that the fact that folk psychology uses the *same* terms as cognitive psychology, does not entitle cognitive psychology to decide about the sense and the utility of the terms of folk psychology. Even in the case of the terms that scientific psychology borrowed from the folk baggage of words, it is not possible to emit such claims, especially because the name doesn't set its use (its sense). Such a critical reduction is possible only if we are dealing with the *same language game* and with the *same* use of the word. But that is not true in this case, and this is the very thing we are trying to show here: we are dealing with two different language games: one oriented towards describing and explaining the way in which the brain functions, and the other one as part of human social institutions, such as economy, justice, politics, etc.

An objection to this statement might be that the difference between the two languages is one of complexity and the language of scientific psychology is nothing but a more simple and precise description of the *same* language game of folk psychology. The fact that there is or might be something common to both language games or to the terms involved in them – is it enough to allow us to operate the reduction of the "complex" one to the "simple" one? This dilemma is announced by Wittgenstein in the following terms: "Let's suppose that one day, someone teaches us to play chess and doesn't say a thing about the existence and the mode of display of the pawns. We may say that the description of the game, as a particular phenomenon, is incomplete; but, at the same time, he described everything about a more simple game."⁹ In other words, how may we separate an *incomplete* description of the same game, from a *complete* description of a different game (more *simple*)? The approach is different in the two cases: in the first case, our description will have to be adjusted to correspond to the game described (we will have to insert other elements – such as pawns and their role – that hadn't been mentioned); in the second case, we have to deal with a different language game, more simple, that, at the most, might help us understand the way in which the more complex game is functioning¹⁰. Wittgenstein didn't give a clear answer to this dilemma. In this case, we have to recognize that the data is insufficient for enabling us to decide between the two types of languages, without invoking the way they relate to reality. Therefore, in order to set the record between the two we must appeal to the different attitudes that, say, the justice system adopts when determining the voluntary / involuntary character of an act: a follower of Ryle (behaviorist psychologist) would recommend

the renouncement of this form of classification for being "nonscientific". But would the act of justice be possible, under such circumstances? Or, in other words, what juridical codes may we establish on the basis of cognitive psychology's data? How would such a justice system look like? Is there a psychological grounding for juridical terms?

During the last part of this study, I will try to sketch a framework within which we can answer these questions.

III

In what follows, I will examine the possibility of folk psychology's language gaining its meaning from its embodiment in the function of certain social institutions.

Obviously, the folk psychology's language was born long before the neurophysiological preoccupations. The neurophysiological preoccupations have known a significant progress only very recently, that is in the last two centuries. In spite of this, the folk psychology's language is extremely developed and, in spite of the cultural and technological differences between human cultures, it may be considered to be universal. The differences, even if there are, show versions of the *same* language game and not different language games (in degree of complexity). Thus, animist type cultures are not essentially different from the modern ones (western ones) with regard to the language of folk psychology. In Dennett's terms, we are dealing with the same opinion, even if it is applied to other objects than the ones we have in mind¹¹.

No matter when the human person (self consciousness) first appeared, people have been recognised as persons by the laws¹². The justice system was the first to define the relations between individuals as relations between persons and establish a causal relation between persons and acts and the consequences of these acts. Before having a psychological significance (in the sense of scientific psychology, as explanations for individuals' behavior), attributions of intentional attitudes had played a juridical role: they were used to establish the responsibility of the agents concerning their actions and their consequences. The judges had always as their job to determine the voluntary or involuntary character of an individual's action. Consequently the concept of "will" was essential for the activity of this institution. It still is today, even if there are some psychologists and philosophers who have serious doubts concerning the "scientific" justification of the term.

If we want to understand the juridical meaning of the word "voluntary" we must look at the way in which a judge rules. The laws establish only the differences between the "retribution" of an involuntary crime compared with a voluntary one. This is because the

judge pronounces over the respective character of the defendant's action by examining the circumstances in which the action took place. What the judge is trying to determine is whether he can apply or not the term voluntary to the act. If we want to learn something about the grammar of this term, we have to relate to the way in which the judge may come to such a conclusion. For example, the death of a person can have the same physical description: a car driver hits and kills a passing-by man. But the same physical description can support different intentional attitudes. The difference between them, although insignificant from the cognitive point of view, may be vital for the defendant, and may represent the difference between conviction and acquittal – as the killing intention is supposed to be present or not. The juridical decision is always based on a convergence and consistence between the objective circumstances and the responsibility of the agent. For example, if the circumstances exclude the possibility of the agent's being responsible for producing the event, he will be acquitted. But if they exclude his innocence, he will be convicted. Between "voluntary" and "involuntary" the juridical difference is identical with the one between "guilty" and "not guilty". Folk psychology surpasses scientific psychology and is essential in the juridical decision, lending it a rational character, meaning that it assumes a concordance between the circumstances in which an event takes place and the agent's reaction¹³. It serves different interests than the description of brain functioning or of cognition. Cognitive psychology is rather in competition with parapsychology than with folk psychology. Common psychology is not concerned with the human individual as a biological subject, as cognitive psychology is, but as a juridical subject.

The problem that arises is, surely, what is stopping cognitive psychology from taking over this fundamental role in juridical institutions. If it has replaced folk psychology in explaining the resorts of individual behavior, why wouldn't it do it also on this level? Is justice, without the common psychology language, possible? This is a question that must be examined from the point of view of the consequences it implies. It must be seen that the rôle of the folk psychology is not a theoretic-explicative one, but more like a normative one: it belongs to the institutional "game". It is possible that Nietzsche was right and the responsibility is nothing but an ideological invention; that scientific psychology might determine that responsibility doesn't exist. Is justice possible without responsibility? There are modern ways of offering a more "scientific", more "objective" basis to the justice system: "class justice" or "race justice". The term "race" purports to an "objective reality" that can be determined and the application of the act of justice becomes much more accurate, precise and simple: it is enough to determine the race of the defendant to determine if he/she is guilty or not. The case of "class justice" is just the same: the social

origin is more relevant than any rational examination of the circumstances. The embodiment of such concepts alters completely the function of the institution: how could a society function, when people are judged not by the actions that they take in determined circumstances, but by race or social class? when the circumstances play no rôle in evaluating an act, but only the color of the skin or the social origin of the defendant (or the victim's) is taken into account¹⁴?

The conclusion we can infer at the end of this essay is that the rationality and self-control – the “will” – are social (cultural) attributes. They belong to language games that have their roots in forms of life and they cannot be rejected or replaced without affecting or eliminating those very forms of life. Cognitive psychology cannot assimilate or eliminate common psychology without by that destroying the basis of justice, morality and human culture.

Notes :

1. By “referential way” we understand the fact that the meaning of the language is given by the exterior object (the referent), and to that it relates.
2. The term “grounding” explains here the way in which the meaning of language is constituted.
3. *Op.cit.*, pp. 62-67.
5. Ryle tries to avoid the radical eliminativism (the type adopted by Churchland or J.J.C. Smart), especially when he discusses the Cartesian themes that had justified the introduction of the spiritual substance, and tries to maintain a dualism on an explicative level, by assuming two types of knowledge: “*knowing how*” and “*knowing that*” (see *op.cit.*, Chapter II). Also, discussing the term of “will”, he sustains its “artificial” character, the fact that it is not used in the common language, thus suggesting that it doesn't belong to folk psychology. I think that this strategy is explicable by the wish to get the term “will” closer to the term “flogiston”, product of a tradition of chemical research. This doesn't refute the criticism we offered for his conception.
6. Especially the sentences 4.001, 4.002, 4.01, 4.022, 4.0311, 4.0312, 4.04, 4.05, 4.06, 4.1, 4.11, 4.1121, 4.12, 4.121, 4.25, 4.26, 5.5561, 5.5563, 5.6, 5.61. Ludwig Wittgenstein – *Tractatus logico-philosophicus*, Humanitas, București, 1991.
7. Wittgenstein himself discusses this sort of terms and situations. See for example, in *The Brown Book*, the case of “now” (see *Le Cahier bleu et le cahier brun*, Ed. Gallimard, Paris, 1963, pp. 210- 211). A very good book on this subject is Malcolm Budd's – *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Routledge, 1993.
8. Meaning that the name of Jesus doesn't appear in the name of the day, like in the other case.

9. *Le Cahier brun*, p. 161.
10. This appears to be the idea underlying the first half of the discussion concerning language in *The Brown Book*, where Wittgenstein examines very simple, pure ostensive forms of language games, as to understand what is going on in the case of much more complex games.
11. Ecological approaches tend to eliminate these distinctions: the attitude of the aborigines from Australia became a model of ecological behavior for the most factions that embrace this idea. The same goes for the groups that speak of the necessity for introducing animal rights, for acknowledging animals as persons.
12. The case of justice is, perhaps, the most dramatic one, and for this reason I chose to discuss it. The folk psychology terms have a current utilization in other domains of the social life: moral, political, economical. What today is considered "the universal human rights" represents, I think, the "rational core" of this psychology.
13. At the edge, the rationales that are used by judges can prove to be wrong: there are enough judiciary errors that indicate the fact that circumstances may be deceitful. The important thing is the fact that taking the decision is based on rationales and it isn't arbitrary.
14. Even if this discriminatory treatment is not a novelty, the difference between the pre-modern penal law and the (post)modern one stands in the effort of the latter to *scientifically* justify the discrimination. Moreover, the discriminatory modern treatment supplements the "classic" legal treatment: the Nazis and the communists were forced to introduce legal punishments for the crimes committed by the "superior race" or by the "proletariat avant-garde" members. But this, in fact, implies a comeback to the folk psychology terms.

Zum Problem der Metapher bei Wittgenstein

RAINER SCHUBERT

1) Satz und Gefühl im gewöhnlichen Sinn

Zu den elementarsten Bedürfnisse des Menschen zählt, seine Gefühle zu äußern und von anderen verstanden zu werden. Vom Zahnschmerz bis zum Liebesgedicht, vom Gefühl kosmischer Weite bis zum Ärger über den Nachbarn, von höchsten Stufen der Freude bis zur tiefsten Niedergeschlagenheit reicht die Skala der Gefühlsnuancen, die es zu-
meist sprachlich zu vermitteln gilt.

Gefühle sind also eingebunden in einen sozialen Zusammenhang, wenn zwischen dem einen, der ein bestimmtes Gefühl hat und dem anderen, dem es kundgetan werden soll, die Sprache vermittelt. Was allerdings die Verständlichkeit der Mitteilung anbelangt, überkommen den Gefühlsträger üblicherweise Zweifel: während er zu sich selbst sagt, er wisse sicher, daß er Trauer empfinde, kann er Empfindungen bei der anderen Person nur vermuten. Der Sicherheit der 1. Person stehen drei Relationen der Unsicherheit inbezug auf den anderen gegenüber: a) "Ich vermute, daß auch er Trauer empfindet", b) "Er vermutet, daß ich traurig bin" und c) "Ich vermute, daß er selbst weiß, daß er traurig ist". Die 1. Person ist sicher inbezug auf sich selbst, unsicher inbezug auf die 3. Person (er/sie ist traurig), die 3. Person ist unsicher inbezug auf mich und schließlich ist der Selbstbezug der 3. Person, sie wisse, daß sie traurig sei, der 1. Person ebenfalls nicht mit Gewißheit einsichtig.

Die Metaphern, mit denen wir die Asymmetrien der Sicherheit beschreiben, sind zahlreich und jedem geläufig: "In einen anderen kann man nicht hineinschauen", "Er geht nicht aus sich heraus", "Sie hat ein starkes Innenleben", "Er ist verschlossen", "Ich bin offen für diese Frage", "rauhe Schale – weicher Kern" etc. "Innen" und "Außen", Innerlichkeit und Äußerlichkeit sind dabei die grundlegenden Metaphern, mit denen zum Ausdruck gebracht wird, daß die Seele einen Innenraum hat, der nur dem Individuum bekannt, strikt privat und, wie der lateinische Name "Individuum" sagt, nicht teilbar mit dem anderen ist.

Ja noch mehr: Gefühle sind, was deren innere Erlebnisqualität betrifft, aufgrund deren Unteilbarkeit nicht vergleichbar. "Mir schmeckt das Essen besser als dir" ist über die Innerlichkeit der Gefühle nicht erfahrbare. Wer von uns beiden die größere Trauer empfindet, ist durch Innenschau nicht zu beantworten. Wir müßten sonst unsere beiden "Innenwelten" wie zwei Kugeln auf den Tisch legen und von außen betrachten. Das genannte Problem könnte auch als die Unmöglichkeit des subjektiven Leidensvergleichs bezeichnet werden. Hier, aber nicht nur hier, sondern im Gefühlsleben überhaupt, zeigt sich, daß die erste Person in ihrer Gefühlsgevißheit sich absolut setzt, während der andere in seinen Gefühlen nur verschwommen wahrgenommen wird. Gewöhnlicherweise empfindet sich die Seele als privat und absolut, nämlich losgelöst von der Unsicherheit, welche in der Gefühlsaussage inbezug auf den anderen liegt. Der tiefste und innerste Kern des Individuums ist nicht mitteilbar ("individuum est ineffabile"), es gibt keine gemeinsame Sprache zwischen 1. Person und 3. Person, was die sogenannte Innerlichkeit der Seele betrifft. "Die Monaden sind fensterlos", sagt Leibniz.

Dieser philosophische Hinweis zeigt die enge Verwandtschaft zwischen dem alltäglichen Empfinden und der Ich-Metaphysik, welche die neuzeitliche Philosophie seit Descartes durchzieht und nach Schelling bereits die antike Philosophie, wenngleich in verschleierte Form, bestimmt hat. "Ich – denke/erkenne/weiß – mich" ist dabei der Satz, der die Reflexivität des Menschen nach dem sprachlichen Modell der äußeren Objekterkenntnis zum Ausdruck bringt. Der Satz "Ich erkenne den Tisch" ist der Standard für denjenigen Satz, in dem Subjekt (Ich) und Objekt (ebenfalls Ich) zusammenfallen.

Die dazugehörige Ich-Metaphysik, d.h. die Grundannahmen der auf der Reflexivität des Ich und seiner Innerlichkeit aufbauenden Weltanschauung beinhaltet traditionellerweise den Gedanken, daß die Erreichung dieser Reflexivität mit einer Art "Weltvernichtung" (Hobbes) zusammenhängt, wobei das Ich alle außenweltlichen Objekte ausklammert, um deren Inhalte in Besinnung auf sich selbst neu zu erzeugen. Dieses Abkoppeln von außen, um innerlich Halt zu gewinnen, stellt natürlich als Hauptaufgabe stets vor das Problem: wie kommt dann das einsam gewordene Ich wieder zu seinen Objekten? Dies ist die klassische Frage aller neuzeitlichen Erkenntnistheorie. Sie betrifft selbstverständlich auch das Gefühlsleben und ruft all jene Theorien hervor, die sich mit der Frage beschäftigen, wie das Ich den anderen und wie der andere mich verstehen könnte, also jede Art von Einfühlungs- und Analogietheorien im Verfolg der Frage: was ist der andere?

Alltag und Ich-Metaphysik berühren einander: was der Alltag in Sprichwörtern und Metaphern ausdrückt, versucht die Ich-Metaphysik in Begriffen der Erkenntnis zu fassen. Durchgängig also gilt: das sich

selbst gewisse und absolute Ich empfindet einen Graben zwischen sich und dem anderen und muß zusehen, wie es diesen überbrückt. Das Ich macht aber auch aus der Not die Tugend, seine Einsamkeit mit Selbstwert auszustatten. Wenn Individualität schon unvergleichbar ist, dann darf sich jeder privat und unvergleichlich vorkommen. Der Nordpol der Ich-Existenz wird auf diese Weise innerlich erwärmt.

2) Satz und Gefühl im Sinne Wittgensteins

Wenn einer der Hauptzwecke der Philosophie darin besteht, Absolutsetzungen des menschlichen Geistes zu kritisieren, indem wir nach deren Bedeutung fragen und schließlich Bedeutungslosigkeit feststellen müssen, so darf Wittgenstein sicherlich zu den kritischsten Köpfen der Philosophie des 20. Jahrhunderts gerechnet werden. Die Selbstverständlichkeit der Sätze "Ich weiß, daß ich Schmerzen habe" und "Ich vermute, daß der andere Schmerzen hat" wird von Wittgenstein sprachanalytisch aus den Angeln gehoben und damit die neuzeitliche Ich-Metaphysik aufs tiefste erschüttert. Die Skepsis muß nach Wittgenstein dort ansetzen, wo es um die Beziehung von Wörtern auf Empfindungen geht. "Wie *beziehen* sich Wörter auf Empfindungen? – Darin scheint kein Problem zu liegen; denn reden wir nicht täglich von Empfindungen, und benennen sie? Aber 'wie wird die Verbindung des Namens mit dem Benannten hergestellt?...' (PhU §244)

In gewissem Sinne zeigen Wörter auf Gegenstände, die um mich herum sind. Erkenntnistheoretisch besagt dies, ich sehe einen Gegenstand, den ich Telefon nenne, ich höre jemanden bei der Tür hereinkommen, den ich einen Arzt nenne. Aber läßt sich, wie auf äußere Gegenstände, auch auf Gefühle zeigen? Könnten wir dies so verstehen, daß das Wort "Trauer" auf ein innerlich scharf anvisiertes Gefühl zeigt wie das Wort "Buch" auf den vor mir liegenden Gegenstand?

Diese Analogie, traditionellerweise geübt, läßt sich nach Wittgenstein nicht halten. "... Sehen, Hören, Denken, Fühlen, Wollen sind nicht *im gleichen Sinne* die Gegenstände der Psychologie, wie die Bewegungen der Körper, die elektrischen Erscheinungen etc., Gegenstände der Physik. Das siehst du daraus, daß der Physiker diese Erscheinungen sieht, hört, über sie nachdenkt, sie uns mitteilt, und der Psychologe die *Äußerungen* (das Benehmen) des Subjekts beobachtet." (PhU §571)

Die Konzentration auf das eigene Gefühl läßt uns nicht verstehen, was das Wort "Trauer" bedeutet. Nur der Gebrauch eines Wortes im sozialen Kontext, im sogenannten "Sprachspiel", kann uns über die Bedeutung eines Wortes belehren. Nicht auf die Innerlichkeit einer Selbsterkenntnis, sondern auf die "Feststellung eines Sprachspiels" kommt es an. Nur in diesem finden wir Sicherheit und gerade nicht

dort, wo sie traditionellerweise vermutet wird. Bedeutungsgewißheit verschafft uns der Satz: "Dieses Sprachspiel wird gespielt" und nicht der Blick in die rätselhafte Tiefe eines Erlebnisses. Nicht dessen kausale Erklärung führt zu einem "Urphänomen", die Tatsächlichkeit eines Sprachspiels ist bereits ein solches. "Unser Fehler ist, dort nach einer Erklärung zu suchen, wo wir die Tatsachen als 'Urphänomene' sehen sollten. D.h., wo wir sagen sollten: *dieses Sprachspiel wird gespielt.*" (PhU §654)

Es gibt nach Wittgenstein keine Privatsprache, die nur die 1. Person, d.h. ich verstehen kann, weil Sprache stets heißt: eine gemeinsame Bedeutung haben für die 1. und die 3. Person, d.h. für eine Sprachgemeinschaft. Das besagt nicht, daß mich der andere immer wirklich versteht, sehr wohl aber, daß er mich verstehen *kann*, insofern die Bedeutungsgemeinsamkeit für mich und den anderen, auch wenn es noch so schwierig sein mag, geklärt werden kann. Selbst ein Geheimzeichen, das nur *ich* wirklich benütze, steht in der *Möglichkeit*, dem anderen vermittelt werden zu können. Wir können also der Sprache nicht entrinnen.

Freilich mutet Wittgenstein hier dem Selbstwert der Gefühle Ungeheures zu. Letzterer bezieht ja nach Wittgenstein seine Stabilität aus dem Sprachspiel und nicht aus der subjektiven Innenschau. Das besagt aber, wenn die Wortbedeutungen für die 1. und für die 3. Person gleich sind, daß meine Gefühle keinen höheren Wert besitzen, ob nun ich oder ein anderer sie ausspricht. Der logische Wittgenstein des "Traktat" bleibt, trotz aller Verwandlungen, seiner Maxime treu, daß Sätze nichts Höheres ausdrücken können (vgl. "Traktat" 6.42). Im sozialen Kontext heißt dies: der Satz "Ich habe Zahnschmerzen" und "Er hat Zahnschmerzen" sind gleichbedeutend. Das Höhenniveau der subjektiven Innerlichkeit wird auf das Sprachniveau der Gemeinschaft heruntergedrückt. Keiner darf sich in seiner Selbstbewertung über den anderen stellen.

Erkenntnistheoretisch landet Wittgenstein mit dieser radikalen Auffassung zunächst beim Behaviorismus (vgl. PhU §571). Dieser besagt ja, daß nur äußeres Verhalten als Ausdruck der Gefühle, nicht aber deren Innerlichkeit der Beobachtung bzw. Erkenntnis zugänglich seien, daß Introspektion keine verbindliche Methode im Sprechen über Gefühle darstellt. Gefühle seien nur am äußerlich beobachtbaren Verhalten einer Person verläßlich feststellbar. Die 1. Person wird auf das Niveau der 3. Person gebracht. Der Satz "Ich habe Schmerzen" ist streng behavioristisch in verbindlicher Weise nur in der 3. Person sagbar, wenn jemand von meinem Ausdruck auf meinen Schmerz schließt und von einer einigermaßen präzisen Zuordenbarkeit des Ausdrucks zu seiner Ursache ausgeht.

Nun kann aber kein vernünftiger Mensch daran zweifeln, daß trotz der Verschiebung der Bedeutungsgewißheit bei Gefühlsaussagen von

der 1. Person auf die Sprachgemeinschaft nur *ich* derjenige bin, der Zahnschmerzen hat und nicht der andere. Auch wenn die Rückkehr zur Introspektion nicht mehr möglich ist, muß doch dem Umstand Rechnung getragen werden, daß der Satz "Ich habe Schmerzen" ein Moment enthalten muß, welches sich nicht in den Behaviorismus der 3. Person auflösen läßt. Ich selbst bin nicht darauf angewiesen, über mein eigenes Ausdrucksverhalten auf meine Schmerzen zu schließen, sondern stelle schlicht fest, daß ich sie habe, und zwar *direkt* und ohne Umweg. Zwischen Introspektion und Behaviorismus muß es also eine dritte Bedeutungsebene geben, welche dem Satz "Ich habe Schmerzen" entspricht.

Wittgenstein selbst hat dies klar gesehen. Ohne den Standpunkt aufzugeben, daß es sich im Falle von Gefühlen stets um ein Verhalten bzw. eine Äußerung handelt, wie der Behaviorismus annimmt, muß Wittgenstein feststellen, daß die Sprache beim Satz "Ich habe Schmerzen" keinen Umweg über ein äußeres Kriterium des Ausdrucks nimmt, *sondern der Ausdruck selbst ist*. Der Satz "Ich habe Schmerzen" drückt weder ein Wissen aus (Introspektion) noch die Beobachtung des Schmerzverhaltens einer anderen Person (Behaviorismus), sondern stellt das Schmerzverhalten selbst dar. "Ich habe Schmerzen" ist kein Satz der Selbsterkenntnis, sondern direkte Schmerzüßerung. Während uns die Introspektion suggeriert, daß der Mitteilung "Ich habe Schmerzen" die Erkenntnis darüber, daß ich Schmerzen habe, vorhergeht, daß sich also zwischen meinem Schmerz und der Schmerzm Mitteilung ein Akt der Erkenntnis schiebt, verhält es sich nun so, daß die Sprache selbst zum Schmerzbenehmen wird. "Wie kann ich denn mit der Sprache noch zwischen die Schmerzüßerung und den Schmerz treten wollen?" (*PhU* §245)

Sehr klar sagt E. Tugendhat: "Der Satz 'ich habe Schmerzen' wird also von Wittgenstein so interpretiert, daß sich in seiner Verwendung der Schmerz äußert, zum Ausdruck kommt, und nicht so, daß in ihm eine Erkenntnis, ein kognitiver Akt zum Ausdruck kommt. Die 'ich-p'-Sätze sind expressive, nicht kognitive Sätze"¹.

Wittgenstein anerkennt, daß die strikte Bedeutungs-gleichheit von 1. und 3. Person im Sinne des Behaviorismus im Falle von Schmerzüßerungen der 1. Person durch expressive Sätze durchbrochen wird, ohne die Innerlichkeit der Introspektion neuerlich zu propagieren. Schmerzüßerungen sind gleichsam Grenzwerte im Sprachspiel, indem auf minimale Weise Berücksichtigung findet, daß die Bedeutung des Wortes "ich" sich nicht restlos in die Bedeutung des Wortes "er" auflösen läßt. Es gibt selbst nach Wittgenstein, der wie kein zweiter bemüht war, die Introspektion zu kritisieren und das Ich-Sagen radikal zu entwerten, noch einen Ort, wo der Mensch über diesen Verlust weinen darf. Denn im radikalen Behaviorismus verstummt er endgültig.

Die Frage des §245 ist *die* Schlüsselfrage der Wittgensteinschen Psychologie. Gerade deren Formulierung bietet aber der Kritik eine Angriffsfläche. Von der Überlegung geleitet, daß eine derartige Reduktion des menschlichen Gefühlslebens nicht das letzte Wort sein kann, ist zu prüfen, inwieweit es im expressiven Sprachverhalten ein Moment gibt, das Wittgenstein in seiner Bedeutung überspringt, und welches gestattet, in gewisser Weise wieder Metaphysik zu betreiben, damit traditionelle Fragen einer "philosophia perennis" wieder gestellt werden können.

3) Satz und Gefühl im kritischen Sinn gegenüber Wittgenstein

Zum Studium der Frage, ob es einen Eingriff der Sprache zwischen Gefühl und Gefühlsäußerung gibt oder nicht, können wir den Satz "Ich habe Schmerzen" erweitern in den Satz "Ich habe stechende Schmerzen".

Die Erweiterung erfolgt mittels einer attributiv gebrauchten Metapher. Daß es sich um eine solche handelt, zeigt der Unterschied zum Gebrauch des Wortes "Schmerz". Letzteres bezeichnet das Gefühl direkt, die Metapher bedient sich eines Umweges. Das Wort "stechend" entspringt einem physischen bzw. mechanistischen Bedeutungszusammenhang, wie beispielsweise auch andere metaphorische Verdeutlichungen der Schmerzen. Der Arzt kann den Patienten fragen, ob seine Schmerzen klopfend, hämmernd, schneidend oder ziehend sind, um seine Diagnose zu präzisieren. Eine ganze Palette von Werkzeugen läßt sich aufzeigen, welche dem direkt aber unbestimmt ausgedrückten Gefühl "Schmerz" seine spezifische und näher bestimmte Qualität verleiht, insofern die Metaphern Wirkungen von Werkzeugen ausdrücken. Während das Wort "Schmerz" von vornherein nur im Gefühlsbereich beheimatet ist, werden die genannten Metaphern aus einem physischen Gebiet entlehnt. So halten wir fest: der Satz "Ich habe stechende Schmerzen" enthält in Form der Metapher "stechend" ein Moment, das in seiner Bedeutung keinesfalls gleichrangig mit dem Wort "Schmerz" ist und ein merkwürdiges Einsprengsel eines fremden Sprachspiels zu sein scheint.

Was also bedeutet dann die Metapher "stechend"?

Nicht die logische Struktur einer Metapher steht hier im Vordergrund. Diese wird seit altersher zumeist in der Analogie gesehen². Vielmehr interessiert ihre Wirkungsweise. In der überwiegenden Zahl von Fällen dient die Metapher der Verbildlichung bzw. Versinnlichung (und damit Verdeutlichung) eines abstrakten Begriffs, der ohne Bild schwerer oder gar nicht faßbar wäre. Im Falle eines schon sinnlichen

Begriffs, wie im Beispiel "Schmerz", würde dann die Metapher noch mehr versinnlichen, d.h. aber, wie eben beschrieben, Gefühlsqualitäten verstärken oder sprachlich modifizieren. Ein körperlicher Schmerz wird zwar durch eine Metapher nicht erzeugt, wohl aber bestimmt im Sinne einer Verdeutlichung, so daß die Metapher schließlich mitverantwortlich für die Gefühlsqualität ist, d.h. aber zum Gefühl selbst gehört.

Besonders deutlich tritt dieser Umstand zu Tage, wenn es sich nicht um physisch bedingte, sondern nur um metaphorisch erzeugte Gefühle handelt. So ist beispielsweise der Satz "Ich leide unter der Staatsmaschinerie" der Ausdruck eines durch die Maschinenmetapher erzeugten politischen Gefühls. Mittels einer Metapher wird hier das abstrakte Begriffsgebilde "Staat" zu einem faßbaren Gefühl, es wird erst durch die Metapher erschaffen. Dem Staat als Abstraktum entspricht sonst kein Gefühl, sondern nur seinen einzelnen Momenten, den Widrigkeiten des Amtsweges.

Metaphern drücken daher nicht nur Gefühle aus, sondern beeinflussen sie und erzeugen sie in manchen Fällen sogar. Metaphern treten also insofern zwischen Gefühl und Gefühlsäußerung, als sie in ihrer Äußerung das Gefühl zugleich zu dem machen, was es ist. Metaphern haben den Charakter einer kreativen Intervention. Sie sind involviert ins Gefühl selbst. Die rhetorische Frage des §245, welche die psychologische Sichtweise Wittgensteins in komprimierter Form beantwortet, daß die Sprache zwischen Schmerz und Schmerzäußerung nicht mehr dazwischentreten kann, muß unbedingt anders beantwortet werden. Indem ich sage: "Ich habe stechende Schmerzen" tritt das Wort "stechend" insofern zwischen Schmerz und Schmerzäußerung, als es in seiner gemeinsamen Äußerung mit "Ich habe – Schmerzen" *zugleich* auch zum Gefühl "Schmerz" gehört, indem es seine Qualität ausmacht. "Die Metapher redet nicht über Gefühle, verkörpert sie, ..." ³

Diese wesentliche Einsicht der Metaphorologie muß gegenüber Wittgenstein voll ins Treffen geführt werden. Es handelt sich dabei um keinen Rückfall in eine kognitive Reflexion, wohl aber um eine entscheidende Erweiterung der menschlichen Expressivität. Denn wenn einmal die metaphorische Intervention zwischen Gefühl und Gefühlsäußerung in ihrer Möglichkeit anerkannt wird, können auf expressiver Stufe Gefühlszusammenhänge dargestellt werden, die genau auf das *verweisen*, was Wittgenstein bekämpft hat, die Metaphysik.

Wohin gehören denn alle Metaphern, welche die menschlichen Gefühle auf philosophische Denkszusammenhänge vorbereiten und das Begreifen von Ideen erleichtern? Wie ist denn der Zusammenhang zwischen Leidenschaft und Denken anders zu verstehen als über diejenigen Metaphern, welche dem philosophischen Denken auf die Sprünge helfen, d.h. auf expressiver Stufe ausdrücken, was die Vernunft erst im Begriffe fassen soll? Zweifellos gibt es einen Geburtsschmerz der

Vernunft, wenn Ideen zunächst auf metaphorischer Ebene existieren, welche sich erst zum Begriff entwickeln muß. Man denke an den metaphorischen Zusammenhang des Höhlengleichnisses. Wenn derjenige, der aus der Höhle tritt und beim Blick in die Sonne über "stechende Schmerzen" klagt, so handelt es sich um einen metaphorisch erzeugten Schmerz im Leser des Gleichnisses. Ein sich der Verbildlichung entziehender Ideenzusammenhang wird expressiv verdeutlicht. Das Gefühl wird hier durch die Metapher nicht nur geäußert, sondern verkörpert. Das dazugehörige Schmerzbenehmen ist das bildliche Denken selbst.

Indem Wittgenstein den Ort der Metapher verfehlt, verhindert er aber produktives philosophisches Denken. Dessen Anfang liegt im Exprimieren von Metaphern und nicht in der Analyse von Wortbedeutungen. Die produktive Einbildungskraft hat synthetischen Charakter und entzieht sich in ihrer Spontaneität der Analyse. Aus der scheinbaren Geringfügigkeit der metaphorischen Intervention erwächst die Möglichkeit einer allgemeineren Kritik an Wittgenstein, deren Grundzug abschließend zu skizzieren ist.

4) Schlußfolgerungen und allgemeine Bemerkungen

Es gibt sozusagen den guten und den schlechten Wittgenstein. Als kritischer Zertrümmerer einer Ich-Metaphysik macht Wittgenstein darauf aufmerksam, daß wir angesichts der Sprache "alle gleich" sind. Demokratiepoltisch ist dies von außerordentlicher Wichtigkeit, denn es handelt sich, wie bei der Gleichheit des Bürgers vor dem Gesetz, um die Verhinderung partikulärer oder privater Ansprüche, die der Selbstermächtigung des Ich entspringen und zumeist ideologisch motiviert sind. Jeder kann dem anderen die Relativität seines Sprachspiels entgegenhalten und durch Analyse seines Wortgebrauchs die Bedrohlichkeit seiner Aussagen entschärfen. Hier liegt jedenfalls einer der wichtigsten Gründe, warum Wittgenstein über den Umweg durch die anglo-amerikanischen Länder schließlich auch im deutschen Sprachraum (aus dem er selbst kommt) und nunmehr auch in den östlichen Reformstaaten eine so breite Beachtung gefunden hat und nach wie vor findet. Wir wollen nach den Katastrophen der Groß-Ideologien des Nationalsozialismus und des Kommunismus Demokratie lernen und dazu leistet Wittgenstein ohne Zweifel seinen guten Beitrag.

Gleichzeitig ist freilich zu fragen, ob sich der Selbstwert des Individuums wirklich so folgenlos auflösen läßt, wie Wittgenstein es vorschlägt. Der psychoanalytische Diskurs, selbst eine Übertreibung und in vielfacher Hinsicht unhaltbar, ist einer der meistverbreiteten Diskurse unseres Zeitalters. Er wird von der Kritik Wittgensteins voll getroffen. Die Psychoanalyse lebt methodisch von der Introspektion

und der Aufdeckung metaphorischer Verschiebungen. Die beiden großen Analysen des 20. Jahrhunderts, Sprachanalyse und Psychoanalyse, sind zutiefst inkompatibel und erstere löst auf, was zweite zu retten versucht: den Selbstwert im Leiden und dessen kausale Erklärung zum Zweck der Heilung. Die Ich-Metaphysik ist zwar eingestürzt und der Mensch einer globalen Durchschnittlichkeit preisgegeben. In der Psychoanalyse jedoch – und hier liegt einer der wichtigsten Gründe ihres Erfolges – fühlt sich das Individuum in seiner Introspektion noch ernst genommen und kann aus diesem Grunde die sprachanalytische Destruktivität Wittgensteins nicht leiden. Es nimmt daher nicht Wunder, daß diese beiden Denkrichtungen nicht zueinander finden können. Ob Wittgenstein beispielsweise im §655 (*PhU*) "Nicht um die Erklärung eines Sprachspiels durch unsere Erlebnisse handelt sich's, sondern um die Feststellung eines Sprachspiels" an die Psychoanalyse gedacht hat, wird sich nie feststellen lassen: methodisch handelt es sich hier um eine Kriegserklärung an alle, die, wie in der Psychoanalyse, ihren Selbstwert aus einer introspektiven Empirie beziehen.

Am ernsthaftesten muß allerdings die Kritik an Wittgenstein ausfallen, wenn es um die Frage einer neu zu konstituierenden Ethik geht. Der Ausblick über das Gegebene hinaus in das uns Aufgegebene, oder anders formuliert, die Antwort auf die Frage "Was sollen wir tun?" ist von der Denkart Wittgensteins vollkommen verschieden. Ethik läßt sich nicht schweigend (vgl. "*Traktat*" 6.241), sondern nur sprechend konstituieren und ist auf den Akt einer Setzung angewiesen, welche allerdings von der praktischen Vernunft zu legitimieren ist. Der Gedanke an die Relativität der Sprachspiele kann Ethik zwar korrigieren, aber nicht konstituieren, da es nicht auf die Analyse ankommt, was deren Sätze besagen, sondern auf die Setzung, was sie besagen sollen. Auf der Suche nach demjenigen, was die Bedeutung von Sätzen ist, konnte sich Wittgenstein der Dimension des Sollens immer nur negativ nähern, als ein "Anrennen gegen die Grenze der Sprache". Er schafft die Setzung nicht, sie wäre in seinen Augen nur eine Explosion, die alle anderen Bücher zerstört⁴. Ist das wirklich alles, was sich zur Konstitution einer Ethik sagen läßt?

Der fehlende Ort der Metapher bei Wittgenstein ist natürlich auch der fehlende Ort der großen Metapher, der Poesie. Sie mag viele Funktionen erfüllen, eine besteht traditionellerweise darin, als Kunst Symbol der Sittlichkeit⁵ zu sein, d.h. propädeutisch auf Ethik zu verweisen. Poesie kann zwar die Konstitution von Ethik nicht ersetzen, den Weg zu ihr aber erleichtern und vorbereiten. Anstatt in der Immanenz der Bedeutungsanalyse zu "explodieren", sollte wieder die Einsicht zugelassen werden, daß Dichtung einen ethischen Bezug hat, allgemeiner gesprochen, daß sinnliche Kunst auf nicht-sinnliche Vernunft hinweist. Wir stehen hier abermals vor dem traditionellen Spielraum der Metaphysik.

Wittgensteins großer Zeitgenosse, ebenfalls Metaphysik-Zertrümmerer, doch durch anderes Fragen, nämlich Martin Heidegger, sagt über den Zusammenhang von Metapher und Metaphysik folgendes: "Die Vorstellung von 'übertragen' und von der Metapher beruht auf der Unterscheidung, wenn nicht gar Trennung des sinnlichen und Nichtsinnlichen als zweier für sich bestehender Bereiche. Die Aufstellung dieser Scheidung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen, des Physischen und des Nichtphysischen ist ein Grundzug dessen, was Metaphysik heißt und das abendländische Denken maßgebend bestimmt... Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik."⁶

Dem ist zuzustimmen, nicht aber den Schlußfolgerungen, die Heidegger daraus zieht. Die Konstitution einer Ethik muß weiterhin entschlossen am Dualismus "sinnlich/unsinnlich" festhalten und in der Metaphysik verbleiben. Die praktische Vernunft ist, wie Kant sagt, intelligibel. Sie fühlt selbst nicht, sondern entscheidet unbeeinflußt von Affekten.

Es ist hier nicht der Ort zu diskutieren, wohl aber zu erwähnen, daß sowohl Heidegger als auch Wittgenstein – paradoxerweise – die Sprache als Ganze unter eine Metapher stellen: Nach Wittgenstein handle es sich bei der Sprache um ein "Spiel", um ein "Sprachspiel", nach Heidegger sei die Sprache das "Haus des Seins". Die Metapher ist der Fallstrick, der die größten Metaphysik-Kritiker des 20. Jahrhunderts wieder in die Metaphysik zurückwirft. Wenn wir daher der Metaphysik nicht entinnen können, dann sollten wir zumindest ihren Ort neu positionieren. Den Ort der Metapher bei Wittgenstein anzugeben war Ziel und Zweck der vorliegenden Ausführungen. Dem Schweigen mittels der Metapher Sprache zu verleihen, sollte dabei helfen, langsam zur praktischen Vernunft zurückzufinden und nicht der Verwechslung von sprachanalytischer Einstellung und ethischer Setzung zu erliegen.

Anmerkungen:

1. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1981, S. 123.
2. Vgl. Aristoteles, *Poetik*, Übersetzung, Einleitung und Anmerkungen von Olof Gigon, Stuttgart, 1969, Kap. 21.
3. G. Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, 1982, S. 24.
4. L. Wittgenstein, *A Lecture on Ethics*, in *Philosophical Review* 74, 1965, S. 7.
5. Vgl. vor allem I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, §59.
6. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (5. Aufl.), Pfullingen, 1978, S. 88f.

Wittgenstein against Intrinsicism

ADRIAN-PAUL ILIESCU

One of the oldest philosophical ideas is that every particular thing has a certain 'core' of essential traits that constitutes its ontological identity. This 'core' is often called 'the inner nature' of a thing, and it is commonly supposed that all things of the same kind (i.e., belonging to the same category or 'class') are what they are simply because they share the same 'inner nature'. The Wittgensteinian philosophy is in general perceived as running against this idea and as being hostile to the traditional ontologies based upon the 'common core' ('inner nature') supposition; his 'family resemblances-approach' to language is often seen as a radical critique of this supposition. Wittgenstein himself was aware of this implication of his central arguments, and he expected them to be met with the reaction:

"You are surely not going to deny that rust and water and sugar have an inner nature!"

(*Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §104)

Wittgenstein's critique of the 'common core'/'inner nature' supposition is generally characterized as *anti-essentialist*. But, as I shall insist, this is not the end of the story. The aim of this paper is to sketch a distinction between *essentialism* and *intrinsicism*, and to argue that Wittgenstein's philosophical position is not only *anti-essentialist*, but also decidedly *anti-intrinsicist*. I claim that this point is not unimportant, since it helps us to reach a better understanding of his contribution to modern philosophy. Since Nietzsche, anti-essentialism is not a wildly original intellectual attitude any more, but choosing anti-intrinsicism appears to be an unprecedented move in the Western philosophical game.

Essentialism and Intrinsicism

There are, of course, several different (and not wholly unproblematic) ways of describing essentialism, but in the present context we can use a simple (and, I hope, indisputable) notion of it. The starting point

should be the following idea: we do attribute characteristic traits to things and use them in order to establish the (ontological) identity of things. Essentialism claims that, for each particular thing, there is a subset of its traits (a 'core') on which its specific identity depends entirely. 'Essence' denotes precisely this subset ('core') of traits, which we then normally call 'essential', and which is supposed to be shared by all things of the same kind. The traits that do not belong to this 'core' (although they characterize things, or at least some of the things in the same category) are inessential: the identity of things does not depend upon them. Shortly speaking, ontological identity is always encapsulated in a (usually small and well-determined) subset of traits which constitutes 'the essence' (of the thing we are talking about and of all things of the same kind). Or, to put it differently, *either a certain trait is relevant for the identity of a certain thing, and then it belongs to a subset of its traits ('the essence'), or it does not belong to it but then it is irrelevant to its identity* (i.e. its presence or absence does not directly affect its identity).

Thus, talking about *essence* means talking about a *privileged* subset of traits, which are active in the process of establishing the identity of things and could consequently be called *identitary traits*.

Intrinsecalism says something else. It claims that the identity of any particular thing is *context-independent*, i.e. does not depend upon the usual context in which something exists and is referred to. The identity depends exclusively on certain traits that belong to the thing, not to the normal context (in which it exists and is referred to), that is, depends on its *intrinsic* traits. These traits are those we attribute to every particular thing, as permanent and typical for it (as 'belonging' to it in general, or as representing its 'inner' characteristics). Intrinsecalism is clearly based upon a distinction between 'what is inside' and 'what is outside', i.e. between the 'inner traits' of a particular thing and the traits characterizing its 'context' (the normal situations in which it exists and is referred to). This view suggests that (when identity is at stake) only the 'inner' (intrinsic) traits count, while the extrinsic ones (belonging to the normal context in which something exists and is referred to) are quite irrelevant. Its basic claim is that *either a certain trait is relevant for the identity of a certain thing and then it belongs to it (is 'intrinsic' to it), or it does not belong to it properly speaking (is 'extrinsic') but then it is irrelevant to its identity*. Thus, intrinsecalism says that only the traits systematically attributed to the thing (as being 'its own') really matter for its identity, while those which are only associated with its usual context (or with the context in which we speak about it) do not.

One can safely say that the essentialist thesis is significantly stronger than the intrinsecalist thesis. The latter claims that only the 'intrinsic' traits, i.e. the traits that belong to a certain thing, are

important for its identity, while those which belong to its normal context (and are thus 'extrinsic') are not. The former claims that not all the intrinsic traits are important for the identity of a certain thing, but only a small subset of 'privileged' traits, the 'essential' ones, are important. Essentialism is more exclusivist (as compared to intrinsicsecalism): it takes as irrelevant not only the 'extrinsic' features of things, but also some of their 'intrinsic' ones. According to intrinsicsecalism, all 'inner' traits are *identitary traits*, while according to essentialism only a small subset of 'inner' traits have this character (those forming 'the essence').

This difference has some important consequences. It is not very difficult to assume an anti-essentialist position: in order to do that, you have only to claim that there is no privileged subset of intrinsic identitary traits, i.e. that *all intrinsic traits of things are relevant for their identity*. You can, e.g., claim that not only 'being rational' or 'having a heart' (in whatever sense you want), but also 'having kidneys', is part of human identity. On the contrary, it is quite difficult (and even 'dangerous') to assume an anti-intrinsicsecalist position, for such a position would imply the abandonment of the fundamental distinction between 'inner' and 'outer': anti-intrinsicsecalism compels one to say that not only the traits that we permanently and systematically attribute to things (as being 'their own', or 'their properly'), are relevant for their identity, but all traits involved in our discourse about things, their context, their situations etc. are relevant. And here it seems that we run the risk of loosing the capital difference between 'something in particular' and 'everything else around': if all traits that are evoked or implied when we speak about something (including those belonging to its context, which is also the usual context of our speech about it) contribute to the identity of that 'something', then how on earth can one distinguish between what 'belongs properly to it' and 'what only belongs to the world around it'? In one sense, the whole world is the context in which every particular thing exists; are we then constrained to take all features of the actual world as *indispensable identitary traits* for every particular thing existing in it? And if so, can we distinguish any more between 'what actually belongs' to a certain thing and 'what does not properly belong to it', but to the world around? Aren't we here on the wrong track, on the track leading to complete ontological confusion? Isn't the whole world going to become thus a mess, in which no clear boundary between things and the landscape around them could be drawn any more?

Let me postpone a bit my tentative (Wittgensteinian) answer to this question. Meanwhile, let us note that one reason for which the difference between essentialism and intrinsicsecalism has long remained hidden is that, in general, essentialists are also intrinsicsecalist: when stressing that, in every particular case, ontological identity entirely

depends upon a subset of privileged traits, they tacitly imply these traits are 'inner' ones, i.e. traits that belong properly to the object (are 'its own') and not to its usual context. The idea that the ontological profile of some thing could depend upon extrinsic traits (belonging to its 'outer' context) is thus implicitly rejected.

But although essentialism (always) includes some sort of intrinsicism, the two views remain distinct: the distinctive feature of the former is its insistence upon the existence of a 'core' of privileged traits that constitute the identity of things, while the latter only implies that all identity traits are 'inner' not 'outer' (i.e. not contextual or temporary, but permanent and context-independent). In principle, *one can be intrinsicist without being essentialist*: one can coherently claim that the identity of things exclusively depends upon their 'inner' traits (being thus context-independent), while rejecting the existence of a common core of privileged ('essential') identity traits. This is exactly what happens when one claims that 'having kidneys' is as important (for being human) as 'having a heart' or 'being rational' are.

It thus seems pretty clear that one is entitled to distinguish between essentialism and intrinsicism.

Wittgenstein's anti-intrinsicism

Wittgenstein's critique of the 'common core' view of things (as developed especially in the *Blue Book* and in the *Philosophical Investigations*, §65-72) has earned him the reputation of an anti-essentialist. But was he also an anti-intrinsicist? My answer is in the positive.

Wittgenstein seems to me to have been no less than obsessed by the idea that *every thing is what it is only in a certain context*, that the context (the 'outer' circumstances, or the 'surroundings', *die Umgebung*) plays a central role in the construction of the identity of things. In many cases, he stresses the importance of the 'surroundings' of the speech act:

"I say to myself: 'What is this? What does this phrase say? Just what does it express?' – I feel as if there must still be a much clearer understanding of it than the one I have. And this understanding would be reached by saying a great deal about the surrounding of the phrase. As if one were trying to understand an expressive gesture in a ceremony. And in order to explain it, it should need as it were to analyze the ceremony. E.g., to alter it and show what influence that would have on the role of that gesture".

(Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §34)

Many people would easily agree that Wittgenstein was preoccupied by the relevance of contexts or backgrounds for the constitution of

linguistic meaning. It would seem that he evokes the role played by contexts or surroundings in a purely linguistic matter, that his insistence in this respect is a question of semantic adequacy. But Wittgenstein was not interested exclusively in the semantic role played by 'surroundings'. He is clearly insisting that a certain object becomes what it is (for instance, a brake) only given the relevant context:

"I set the brake up by connecting up rod and lever." – Yes, given the whole of the rest of the mechanism. Only in conjunction with that is it a brake-lever, and separated from its support [Unterstützung] it is not even a lever; it may be anything, or nothing".

(Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §6)

In my opinion, one can safely say that Wittgenstein has abandoned intrinsicism, in so far as he insisted upon the fact that *there always are some particular features which, although not included among the ones characteristically attributed to a certain thing, but rather connected with its usual context, contribute nevertheless to its identity*. For instance, we do not normally include among the characteristics of a chair the usual fact that it does not disappear every five seconds, only to reappear again and again. We do not use this fact as a semantic rule, we do not evoke it as relevant for the identity of chairs. The 'endurance' of chairs (their 'non-disappearing' character) is not an identity feature for them (that is why we would not appreciate as 'incomplete' a characterization of chairs that failed to mention this feature). But we would probably refuse to call 'chair' an object that disappeared every five seconds, despite its resemblance with 'normal' chairs.

"I say 'There is a chair'. What if I go up to it, meaning to fetch it, and it suddenly disappears from sight? – 'So it wasn't a chair, but some kind of illusion'. – But in a few moments we see it again and are able to touch it and so on. – 'So the chair was there after all and its disappearance was some kind of illusion'. – But suppose that after a time it disappears again – or seems to disappear. What are we to say now? Have you rules ready for such cases – rules saying whether one may use the word 'chair' to include this kind of thing? But do we miss them when we use the word 'chair'; and are we to say that we do not really attach any meaning to this word, because we are not equipped with rules for every possible application of it?"

(Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §80)

Such Wittgensteinian remarks have been taken as illustrating his familiar theme that the use of words is not completely 'covered' and guided by explicit rules. But, I claim, much more is at stake. Wittgenstein does not only say that linguistic use (or meaning) is 'partially 'open' (i.e. not completely circumscribed by rules); he also stresses that some particular thing is what it is only in a certain context, and even that the context – the 'surroundings' – creates its identity:

"What is a *deep* feeling? Could someone have a feeling of ardent love or hope for the space of one second – *no matter what* preceded or followed this second? – What is happening now has significance – in this surroundings. The surroundings give it its importance. And the word 'hope' refers to a phenomenon of human life (A smiling mouth *smiles* only in a human face)"

(Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §583).

Isolated, cut out of its context, hope is not hope any more, exactly as money are an institution that exists only in some particular surroundings (*Philosophical Investigations*, §584). The surroundings, or the contexts, play a decisive role. Dogs cannot simulate pain, although they can be taught to manifest some particular 'simulation' attitudes, because what is missing (and this is fatal) are the adequate surroundings:

"Why can't a dog simulate pain? Is he too honest? Could one teach a dog to simulate pain? Perhaps it is possible to teach him to howl on particular occasions as if he were in pain, even he is not. But the surroundings which are necessary for this behavior to be real simulation are missing [Aber zum eigentlichen Heucheln fehlt diesem Benehmen noch immer die richtige Umgebung]".

(Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, §250)

A musical theme is what it is in virtue of its context, of what could be described as 'outer' (belonging to the cultural circumstances), not 'inner' (embedded in the musical structure); but the 'outer surroundings' are essential, they make the theme into what it is:

"Doesn't the theme point to something outside itself? Oh, yes! But that means: – The impression that it makes on me hangs together with things in its surroundings [Der Eindruck, den es mir macht, hängt mit Dingen in seiner Umgebung zusammen] – e.g., with the existence of our language and its intonation; but that means: with the whole field of our language games".

(Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §433)

Now, a central question (and a possible objection) would be the following: if some features of the normal context in which a certain thing exists and is referred to play such an important role in establishing its identity, why aren't these features included in its 'core' of privileged, characteristic, traits, in its 'inner nature' or 'essence'? Is that a simple omission, the result of our contingent failure to capture completely the 'essence' of things? The answer to the latter is decidedly in the negative. The reasons for which we do not take these 'context-traits' as 'essential' are pretty similar to the ones for which we do not draw precise boundaries between things (and concepts).

First of all, we do not normally isolate and enumerate all the features that are relevant for the identity of things; we do not take them as explicit identity conditions, sometimes we do not even notice their influence. We only use them as identity conditions, and stress upon them when we need to (for instance, when they lack: it is only when something looking like a chair disappears every five seconds that we stress upon the fact that a proper chair does not disappear). Many of these features remain unnoticed by competent speakers, which is not felt as a defect of language, as long as we do not need them as criteria.

Secondly, many of these features cannot be specified in a precise manner: it is almost impossible to specify what must happen before or after *a one second long feeling of hope or ardent love*, or how long a feeling should dominate one's soul in order to be 'true love'. It is thus extremely difficult to transform these elements belonging to the context or the surroundings into semantic rules.

Thirdly, innumerable many contextual elements can be relevant for the identity of things; it is thus impossible to isolate and enumerate them explicitly. Normally, a chair does not disappear, does not change spontaneously its position or dimensions, does not refer, does not have a literal meaning etc.; we cannot be expected to take into account all these features, unless we are forced to.

Fourthly, some of these contextual traits can be missing sometimes, but still be relevant and important for the identity of things; they are not absolutely necessary (as some logic or mathematic conditions are in the formal realm, in order that some abstract item be what it is), without being in general negligible. Suppose an imaginative writer, like Proust, described a *one second long feeling of ardent love*, not accompanied by its usual surroundings (with nothing of the usual 'contextual' elements preceding or following it); his description could convince us that such a feeling could exist, in certain conditions (in a certain context), even if the usual accompanying elements were missing. What would happen, in such a case, was that the novelist had enriched the set of contextual conditions (the set of surroundings) in which ardent love could exist (and the word 'love' could be properly applied). On the other hand, if needed, we could restrict the use of the word in such a way that no 'one second long feeling' was accepted as genuine any more.

Exactly as, among the different kinds of things, there are no strict boundaries because "none has so far been drawn" (cf. Philosophical Investigations, §68, §76; The Blue and Brown Books, p. 19), some particularities of the context, some 'surrounding' elements have not been included among the identitary features of things, because they were not needed. But this does not prove that they are irrelevant for ontological identity. When needed, we can specify and include them

among the identitary conditions; we can say, for instance, 'this could not have been true hope, because it only lasted one second' – thus proving that time is not irrelevant for the identity of hope, although we do not normally mention time conditions among the identitary conditions (criteria) of hope (see also *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §115).

It is remarkable that Wittgenstein evokes the role of contexts many times, and more than once expresses his opinion in terms that suggest ontological commitment, not semantic preoccupations: a table is a table only in certain surroundings (*Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §339); and at least once, he evokes a very strong ontological thesis:

"One might even feel like this: 'Everything is part and parcel of everything else' ['Es gehört alles zu allem'] (internal and external relations). Displace a piece and it is no longer what it was. Only in this surrounding [in dieser Umgebung] is this table this table. Everything is part of everything [Alles gehört zu allem]. Here we have the inseparable atmosphere [Hier haben wir die untrennbare Atmosphäre]".

(Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. I, §339)

Precisely for such ontological reasons, we cannot account for what happens without describing the whole context in which something takes place:

"How could human behavior be described? Surely only by sketching the actions of a variety of humans, as they are all mixed up together. What determines our judgment, our concepts and reactions, is not what *one* man is doing *now*, an individual action, but the whole hurly-burly of human actions, the background against which we see any action".

(Wittgenstein, *Zettel*, §567)

There are thus convincing proofs that Wittgenstein was not just one anti-essentialist among others. He rather was, perhaps, the first *important anti-intrinsecalist*.

References:

- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Blackwell, 1992
- Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology*, Blackwell, 1990, vol. I, II
- Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Blackwell, 1989
- Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Blackwell, 1990

Philosophisches Verstehen: “*Besser sehen*”

MIRCEA FLONTA

Ludwig Wittgenstein ist wahrscheinlich der in der philosophischen Literatur der letzten fünfzig Jahre, und nicht nur in der englischsprachigen, am meisten zitierte und diskutierte Autor des 20. Jahrhunderts. Er ist nicht nur der einflußreichste Denker des eben zu Ende gegangenen Jahrhunderts, sondern ohne Zweifel auch der rätselhafteste. An seinen späteren Schriften lassen sich allerdings kein Denksystem und kein Programm, ja nicht einmal irgendwelche großen Leitideen ablesen. Eine Goldmine für Interpreten, so ließe sich sagen.

Seine überlieferten Texte begründen eine philosophische Prosa mit kaum aufzufindenden Vorgängerbeispielen. Freilich wurde versucht, Parallelen zu entdecken, etwa in den Texten eines deutschen Autors, den Wittgenstein besonders geschätzt hat, eines Zeitgenossen Kants, nämlich Georg Christoph Lichtenberg. In diesem Fall handelt es sich aber um originelle Beiträge in einem wohlbekannten Genre. Über die Aphorismen Lichtenbergs läßt sich mit gutem Recht sagen, sie seien die Äußerungen eines Schriftstellers, obwohl er, für einen Schriftsteller unüblich, über eine gründliche wissenschaftliche Vorbildung verfügte. Wittgenstein hingegen ist bekannt als Philosoph und gilt zurecht als solcher.

Von einem Autor, dem das Prädikat eines großen Philosophen zugesprochen wird, erwartet nun das Publikum Begriffe, Thesen, Argumente und neue Schlußfolgerungen. Philosophische Anfänger, aber auch geübte Leser dieses Faches, werden allerdings nicht nur überrascht, sondern richtiggehend verwirrt, wenn sie das erste Mal mit der Aneinanderreihung jener verstreuten Bemerkungen konfrontiert werden, aus denen der Text der *Philosophischen Untersuchungen* besteht. Was letztere darbieten sind lediglich Beschreibungen wirklicher oder vorgestellter Situationen im alltäglichen Leben, kurze Unterhaltungen zwischen einem Sprecher, der auf verschiedene Fragen antwortet, und einem skeptischen Gesprächspartner. Nicht selten werden Fragen gestellt, die überhaupt ohne Antwort bleiben. Bestenfalls kann sich der Leser noch etwas unter den Gegenständen vorstellen, die da diskutiert werden¹.

Was denn damit eigentlich bezweckt wird, wenn nicht mit Thesen oder Argumenten, so doch zumindest mit den Intentionen des Autors, bleibt völlig unklar. Viele werden jenes Unbehagen fühlen, das einen Leser üblicherweise überkommt, wenn seine Anstrengungen, die Gedanken eines Autors nachzuvollziehen, nicht im geringsten belohnt werden. Entsprechend wächst auch seine Enttäuschung darüber, allein an diesem Mißerfolg schuld zu sein, da er eben nicht über die nötigen Fähigkeiten des Verstehens und die dazugehörige Vorbildung verfügt: niemand wird ohne weiteres einen solchen Schluß ziehen wollen. Im Falle der *Philosophischen Untersuchungen*, aber auch anderer Texte Wittgensteins, kann sich der Leser immerhin mit dem Gedanken trösten, daß die dargebotenen Ausführungen eben keine Philosophie seien, zumindest nicht im eigentlichen Sinn des Begriffs. So könnte das geistige Profil des rumänischen Lesers unserer Tage skizziert werden: leicht mag er diesem bekömmlichen Gedanken erliegen.

Nicht ganz so einfach werden es diejenigen haben, die von vornherein glauben, hinter dieser so ungewöhnlichen Art des philosophischen Schreibens verberge sich etwas Tiefsinniges und Wichtiges. Eine typische Schwierigkeit für einen solchen Leser liegt dann darin, zu entziffern, was es denn mit solchen fragmentarischen Bemerkungen auf sich habe, in welchen wir auf Schritt und Tritt auf Beschreibungen vertrauter Situationen, ob nun real oder nur ausgedacht, sowie auf Fragen ohne Antwort stoßen. Was also hatte Wittgenstein im Sinn oder was wird uns hier letztendlich vorgeführt?

Zahlreiche Kommentatoren und Interpreten der späten Philosophie Wittgensteins haben auf derartige Fragen Antwort zu geben versucht. Eine liegt darin, daß die Manuskripte Wittgensteins in einer vorläufig skizzenhaften und embryonalen Form neue Gesichtspunkte und Thesen bezüglich zentraler Themen der Sprachphilosophie, der Grundlagen der Mathematik, der Philosophie des Geistes oder der Erkenntnistheorie enthielten². Und nicht wenige bekannte Autoren haben philosophische Theorien formuliert, zu denen sie – wie sie meinen – die unsystematischen Bemerkungen Wittgensteins nicht nur inspiriert hätten, sondern die im Kern in diesen schon beinhaltet seien.

Überlegungen dieser Art scheinen mir zu denen zu gehören, die nicht so leicht zu akzeptieren sind. Sie sind auch in überzeugender Weise von jenen Forschern zurückgewiesen worden, die zeigen wollten, warum die wiederholten Warnungen Wittgensteins ernst genommen werden müssen, daß jeglicher Konstruktionsversuch von Theorien mit vorgeblichem Lösungsanspruch philosophischer Probleme zum Scheitern verurteilt ist³.

Viel plausibler scheint dagegen der Ansatzpunkt jener bedeutsamen Exegeten zu sein, gemäß denen der Hauptzweck von Wittgensteins philosophischen Unternehmungen ein therapeutischer sei. Seine

Vorschläge und Ausführungen beständen darin, jene Konfusionen und Mißverständnisse, die den philosophischen Problemen der Tradition entspringen, sichtbar zu machen und zu zeigen, wie sie aufgelöst werden können. Dabei möchte ich mich nicht bei irgendwelchen Einwänden oder Bedenken aufhalten, die späteren Schriften Wittgensteins auf eine solche Weise zu verstehen. Es geht mir darum, die Aufmerksamkeit mit Nachdruck auf ein alternatives Verständnis der Absicht seiner philosophischen Praxis zu lenken. Und wenn hier von Absicht die Rede ist, so möchte ich nichts im Hinblick auf die Intentionen Wittgensteins behaupten, was er im Blick gehabt oder bewußt verfolgt hätte. Zumindest bin ich aber der Auffassung, daß dem Autor eine Denkabsticht, welche mir aus vielen Texten besonders klar hervorzugehen scheint, nicht fremd gewesen sein konnte. Trotzdem möchte ich im folgenden nicht über irgendwelche Intentionen Wittgensteins sprechen. Unterstellungen dieser Art sind stets schwer aufrechtzuerhalten und erweisen sich meist als äußerst brüchig. Ich versuche eine Position mit geringerem Anspruch zu vertreten, wenn ich mich bei der Lektüre Wittgensteins aus einer bestimmten Perspektive darauf beziehe, was dabei sichtbar gemacht werden kann.

Ich möchte nahelegen, daß viele von Wittgensteins Betrachtungen zur Charakteristik dessen beitragen, was berechtigterweise als *philosophisches Verstehen* bezeichnet werden kann. Eine kurze Erklärung hinsichtlich des Gebrauchs dieses Ausdrucks sei im folgenden gegeben.

Es läßt sich sehr gut eine für sich selbst bestehende und anhaltende philosophische Tätigkeit vorstellen, welche es keinesfalls auf die Entdeckung irgendwelcher neuen Existenz- oder Erkenntnisprinzipien abgesehen hat und auch nicht auf die Bildung neuer Theorien über die Wirklichkeit, das Denken oder die Sprache abzielt. Eine solche Tätigkeit hätte dennoch Ziele von größter Bedeutung im Auge: eine Umorientierung im Denken, durch permanente Umschulung der begrifflichen Vorstellungskraft. Damit will ich sagen, daß viele der Lebenssituationen und Tätigkeiten, die in den Schriften Wittgensteins beschrieben werden, dem Leser helfen können, sich die Impulse und spontanen Neigungen des eigenen Denkens sowie dessen Stereotypen bewußter zu machen. Besonders hervorzuheben ist dabei, daß Wittgensteins Texte uns zu zeigen in der Lage sind, daß derlei Antriebe und Neigungen nicht im mindesten irgendwelche Denknotwendigkeiten, ja nicht einmal irgendwelche privilegierten Denkstrategien darstellen. Indem Wittgensteins Aphorismen uns dazu anspornen, neue Denkmöglichkeiten in Betracht zu ziehen, bilden sie den Ausgangspunkt der Anstrengung, den Denkstil von Grund auf zu ändern⁴. Die Vorstellung alternativer Möglichkeiten sowie Fragen, welche das am meisten Vertraute in einer ungewohnten Perspektive sehen lassen, leisten genau diejenigen Beiträge, die das *philosophische Verstehen* ausmachen⁵.

Was Wittgenstein einem aufgeschlossenen Leser ununterbrochen nahelegt, ist ein spezifisches Exerzitium des Vorstellens, welches tief eingewurzelte Denkgewohnheiten von Grund auf durcheinanderbringen soll. Das Häufigere und Gewohntere wird sowohl im Denken als auch im Alltagsleben ja nicht nur als natürlich empfunden, sondern oftmals auch zur Norm erhoben. Doch können die uns beherrschenden und unsere Denkorientierung dominierenden Stereotypen nur in dem Maße bewußt werden, in welchem wir unseren Blick für alternative Möglichkeiten schärfen. Die philosophische Einbildungskraft ist jene Instanz, die uns die Eingangstür in das Universum der Möglichkeiten öffnet, der anderen Wege angesichts der ausgetretenen Pfade, eine Instanz, die uns gestattet, uns von diesen zu lösen und Denkstrategien, die bestimmten Situationen und Zwecken angepaßt sind, nicht wie bislang als allgemeine Regeln bzw. Normen des Denkens überhaupt anzusehen.

In diesem Sinn können Wittgensteins philosophische Exerzitien zurecht als Hilfestellungen bei der Bemühung das Denken umzubilden bezeichnet werden. Durch sie werden Begebenheiten und Handlungen des Alltags in ein gänzlich anderes Licht gerückt. Je mehr Alternativen wir sehen, desto flexibler und elastischer wird unser Denken, desto geeigneter wird es für die Wahrnehmung von Vielfalt und Komplexität und desto freier im Umgang mit jenen Zwängen, die allein durch es selbst auferlegt werden.

Gut lassen sich derlei Denkwänge an unserer spontanen und gleichsam zur zweiten Natur gewordenen Tendenz veranschaulichen, ein bestimmtes Verständnis von Allgemeinbegriffen zu privilegieren. Es geht hier um eine typische Neigung der Philosophen, die sich bis in die Schriften von Platon und Aristoteles zurückverfolgen läßt. So fragt der platonische Sokrates: "Was ist das Wissen?", "Was ist das Gute?" oder "Was ist das Schöne?" und verlangt vom Gesprächspartner eine Antwort, indem er von vornherein eine oder mehrere Gemeinsamkeiten in den Überzeugungen dessen, was für Wissen gehalten wird, oder eine oder mehrere Eigenschaften an guten oder schönen Dingen hervorhebt. Aristoteles wiederum insistiert darauf, Allgemeinbegriffe als Resultate von Denkakten anzusehen, die dasjenige trennen, was in der individuellen Existenz der Dinge nicht getrennt werden kann, nämlich Allgemeines von Individuellem. Ohne Zweifel haben wir es hier mit einer sehr vertrauten Vorstellungsweise zu tun, welche Wittgenstein besonders eindringlich darlegt:

"Die Vorstellung von einem Allgemeinbegriff als einer gemeinsamen Eigenschaft seiner einzelnen Beispiele ist mit anderen primitiven, allzu einfachen Vorstellungen vergleichbar, dass *Eigenschaften Bestandteile* von den Dingen sind, die die Eigenschaften haben; z.B. dass Schönheit ein Bestandteil aller schönen Dinge ist, so wie Alkohol ein Bestandteil von Bier und Wein ist, und dass wir deshalb reine

Schönheit haben können, unverfälscht von allem, das schön ist. Es gibt eine Tendenz, die ihre Wurzeln in unsern gewöhnlichen Ausdrucksformen hat, nämlich die Tendenz zu denken, dass der, der gelernt hat, eine allgemeine Bezeichnung zu verstehen, etwa die Bezeichnung 'Blatt', dadurch so etwas wie ein allgemeines Bild von einem Blatt gewonnen hat, im Gegensatz zu Bildern von bestimmten Blättern."⁶

Es ist nicht schwer zu zeigen, daß diese Art und weise Dinge anzusehen einen großen Einfluß auf unser Denken ausübt. Wenn etwa von verschiedenen Sprachen die Rede ist, so tritt sofort die anscheinend wichtigste Frage auf, was allen Sprachen gemeinsam ist und was Sprachen oder Teile der Sprachen als solche qualifiziert. Wir neigen zur Annahme, daß nur die Antwort auf diese Frage uns ausreichend Auskunft über alle Anwendungen des Wortes "Sprache" geben kann. In diesem Fall, aber auch in zahlreichen anderen Fällen dieser Art, erheben wir eine in einem bestimmten Kontext durchaus nützliche Denkweise zur Norm und allgemeinen Regel. Das Exerzitium der philosophischen Einbildungskraft vermag uns aber zu zeigen, daß eine solche Vorgehensweise im Denken keineswegs mehr Legitimität hat als viele andere und daß wir tatsächlich keinerlei Gründe dafür anführen können, sie auszuzeichnen. Wir können recht gut den Terminus "Sprache" verwenden, nicht um irgendwelche gemeinsamen Merkmale all jener Konfigurationen, die man Sprache nennt, anzugeben, sondern um gewisse Teilähnlichkeiten der Sprachen untereinander sichtbar zu machen.

"Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle 'Sprachen'."

(*Philosophische Untersuchungen*, §65)

Sehr gut kann dies am Begriff "Spiel" demonstriert werden. Es existiert eine große Vielfalt menschlicher Aktivitäten, die wir "Spiel" nennen: Brettspiele, Kartenspiele, Glücksspiele, sportliche Wettkämpfe, Unterhaltungsspiele, Gesellschaftsspiele, Computerspiele etc. Demjenigen, der nun sagt: "Allen Spielen muß etwas gemeinsam sein, sonst sind sie keine Spiele" empfiehlt Wittgenstein nachzusehen und zu prüfen, ob alle als "Spiel" bezeichneten Tätigkeiten wirklich durchgehende Gemeinsamkeiten haben:

"Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe. Wie gesagt: denk nicht, sondern schau!"

(*Philosophische Untersuchungen*, §66)

Und wenn wir von einem Spiel zum anderen übergehen, von einer Spielkategorie zur nächsten, sehen wir Ähnlichkeiten auftauchen und verschwinden. Jedes Mitglied dieser Familie von Tätigkeiten, die wir Spiele nennen, ähnelt in bestimmter Hinsicht den anderen Familienmitgliedern, in vielen Hinsichten unterscheidet es sich aber auch wieder von diesen, wie es bei Mitgliedern einer Familie der Fall ist. Wir haben die Neigung, Begriffe so anzuwenden, daß sie die Gemeinsamkeiten von Dingen und Handlungen bezeichnen. Warum sollten wir aber nicht Begriffe auf diese Weise anwenden, um Dinge und Handlungen zu bezeichnen, die unter bestimmten Aspekten mit konkreten Instanzen, die wir Paradigmen nennen, Ähnlichkeiten haben? Der Eindruck, der Gebrauch von Allgemeinbegriffen sei nötig, schwindet, sobald uns die philosophische Einbildungskraft Alternativen bietet. Und gerade diese Alternativen geben uns, wie Wittgenstein sagt, die Möglichkeit, Dinge zu sehen, die wir vor Augen haben. "Denk nicht, schau!" bedeutet: laß dich nicht von gewissen Denkgewohnheiten beherrschen, sondern erkunde Alternativen, die dir Situationen aufzeigen, die sich nicht in ein bestimmtes Schema pressen lassen.

Warum nennen wir etwas "Zahl", fragt Wittgenstein. Eine mögliche Antwort ist die, daß wir all jenes als Zahl bezeichnen, was demjenigen ähnelt, was wir bisher Zahl genannt haben.

"Und wir dehnen unseren Begriff der Zahl aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, daß irgendeine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen."

(*Philosophische Untersuchungen*, §67)

Stellen wir jetzt die folgende Frage: warum bezeichnen wir gewisse Tätigkeiten oder Schriften geradewegs als philosophisch? Lassen sich Gemeinsamkeiten für alles, was *Philosophie* genannt wird, angeben? Die Gleichsetzung ähnlicher Grundzüge des Philosophierens wird sogar dann zum Problem, wenn es sich um Äußerungen ein und derselben philosophischen Schule oder um eine umfangreichere philosophische Tradition handelt. Besagte Gleichsetzung wird aber schlichtweg unmöglich, wenn wir alle Betrachtungen, die wir üblicherweise als "philosophisch" bezeichnen, ins Visier nehmen. Folgt nun daraus, daß wir gar nicht berechtigt sind, den Begriff "philosophisch" im gewohnten Umfang zu verwenden? Ohne Zweifel nein. Denn wir können behaupten, daß eine Tätigkeit oder eine Schrift dann als philosophisch gelten, wenn sie, zumindest unter einem bestimmten Aspekt, in kontinuierlichem Zusammenhang mit früher so Bezeichnetem stehen.

Bei einer solchen Verwendung stellen Allgemeinbegriffe eine Art Genealogie dar, eine Beziehung dieser Art, welche zwischen den einzelnen Gliedern, die einen Familienstammbaum bilden, besteht.

Wenn Wittgenstein jene sich zu Generalnormen aufwerfenden und sichtbehindernden Tendenzen im Denken anklagt, so meint er oftmals jene Denkorientierung des modernen Menschen, die sich unter dem Einfluß wissenschaftlicher und technischer Paradigmen etabliert hat. Im Falle einer solchen Denkorientierung meint Wittgenstein besonders den Vorrang des Allgemeinen gegenüber dem Partikulären bzw. Spezifischen⁷ sowie den Hang zu glauben, daß exakte Begriffe und deren analytische Zergliederung in jedem Fall gewinnbringend seien. So besteht beispielsweise die Meinung, die Unterscheidung zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten sowie das Interesse für die Teile einer Sache könnten das Wissen und das Verstehen stets wesentlich fördern. Demgegenüber lenkt Wittgenstein unsere Aufmerksamkeit auf Situationen, in welchen Fragen betreffend die Bestandteile und den diskreten Aufbau von Gegenständen ohne Sinn bleiben (vgl. *Philosophische Untersuchungen* §60). So wird uns vor Augen geführt, daß die grundlegende Unterscheidung zwischen dem Einfachen und Zusammengesetzten von besonderen Umständen abhängt, daß dieselben Dinge, je nachdem um welches Sprachspiel es sich handelt, einmal als unteilbare Einheiten, ein anderes Mal als Ensemble oder Kombination von Elementen anzusehen sind.

„Außerhalb eines bestimmten Spiels zu fragen ‘Ist dieser Gegenstand zusammengesetzt?’, das ist ähnlich dem, was einmal ein Junge tat, der angeben sollte, ob die Zeitwörter in gewissen Satzbeispielen in der aktiven, oder in der passiven Form gebraucht seien, und der sich nun darüber den Kopf zerbrach, ob z.B. das Zeitwort ‘schlafen’ etwas Aktives oder Passives bedeutet.“

(*Philosophische Untersuchungen*, §47)

Genauso verhält es sich beim Glauben, daß die Exaktheit bzw. Präzision von Begriffen einen unbedingten Wert hätten: Von Wittgenstein werden sie uns als ein blindmachendes Ideal dargelegt, als eines, das die Aufmerksamkeit von jenen zahlreichen Situationen des Alltagslebens ablenkt, in denen wir ungenaue Begriffe verwenden, ohne dabei unzulänglich zu sein. Die Falle, in die wir häufig treten und die uns ständig bedroht, läßt uns alles aus dem Blickwinkel bestimmter Analogien und Interessen sehen, welche beispielsweise Theorie und Wissenschaft mit sich bringen. Infolgedessen erliegen wir auch der Auffassung, daß Begriffe wie “Welt”, “Sprache”, “Logik”, “Wahrheit” und andere dieser Art von ganz spezieller Würde seien und verlieren dabei aus den Augen, daß es viele Sprachspiele gibt, in denen sie, wenn sie eine Verwendung haben, “eine so niedrige haben müssen, wie die Worte ‘Tisch’, ‘Lampe’, ‘Tür’” (*Philosophische Untersuchungen*, §97)⁸.

Die Ideale der Reinheit, Perfektion und Ordnung unserer philosophischen und wissenschaftlichen Tradition sind “Brillen des Denkens”, welche unserem Blick genau dasjenige vorenthalten, was ihnen nicht entspricht.

“Die Idee sitzt gleichsam als Brille auf unserer Nase, und was wir ansehen, sehen wir durch sie. Wir kommen gar nicht auf den Gedanken, sie abzunehmen.”

(*Philosophische Untersuchungen*, §103)

Die Ablösung von der vorherrschenden Tendenz des abendländischen Denkens, das Philosophieren am Modell theoretischer Wissenschaftlichkeit zu orientieren, erscheint uns als eines der Charakteristika von Wittgensteins spätem Denken. Dem Autor der *Philosophischen Untersuchungen* schien die weitverbreitete Vorstellung fatal, die Bestimmung der Philosophie läge allein in der Erarbeitung allgemeiner Begriffe, in Formulierungen und der Begründung von Thesen und Prinzipien. In der heutigen Welt gibt uns Wittgenstein zu verstehen, daß die Aufgabe des Philosophen in der Verteidigung unseres Geistes gegen den Druck dieser nivellierenden Walze⁹ besteht. Er sollte uns helfen, die Komplexität des Lebens und die Vielfalt unserer Erfahrungen wahrzunehmen. Aus einer solchen Perspektive läßt sich Wittgensteins philosophische Prosa in ihren Eigentümlichkeiten wesentlich besser deuten.

Indem Wittgenstein nicht müde wird, uns eine breite Situationsmannigfaltigkeit des Alltagslebens vorstellen zu lassen, verfolgt er das Ziel, auf unsere tief eingewurzelte Neigung aufmerksam zu machen, das Besondere stets nur als ein solches anzusehen, welches Schemen oder einfachen Allgemeinheiten untergeordnet ist. Was er schließlich damit bezweckt, ist in der Tat die Änderung unserer *Anschauungsweise* (vgl. *Philosophische Untersuchungen* §144). Sein tiefstes Bestreben scheint einer *Wandlung des Denkstils* zu gelten.

Eine große Anzahl seiner Situationsbeschreibungen und Bilder weisen in diese Richtung. Den Denkstil zu wandeln bedeutet für Wittgenstein, den Leser dahingehend zu schulen, Dinge von sonst gewöhnlichster Art anders zu sehen, und zwar durch Öffnung seiner Augen auf Möglichkeiten hin, die sich seinem Blick tendenziell entziehen. Wittgenstein hat dies einmal vor seinen Studenten folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

“In der Philosophie fühlt man sich genötigt, einen Begriff auf bestimmte Weise anzusehen. Was ich tue, ist, andere Weisen der Betrachtung anzuregen oder sogar zu erfinden. Ich schlage Möglichkeiten vor, an die Sie früher nicht gedacht haben. Sie dachten, es gebe eine Möglichkeit oder höchstens nur zwei. Ich aber habe Sie dazu gebracht, an noch andere zu denken. Außerdem habe ich Sie erkennen lassen, es sei absurd zu erwarten, der Begriff füge sich diesen beschränkten Möglichkeiten.”¹⁰

Stets neue Alternativen wahrzunehmen und andere mögliche Zusammenhänge zu betrachten, bedeutet für Wittgenstein “besser sehen”. Lineare Gedankenentwicklungen wie bei Argumentationen oder Betrachtungen prinzipieller Art nützen uns hier nicht. Denn sie

begünstigen nur unseren spontanen Hang, auf abgenützten Wegen des Denkens zu gehen, sie fördern die Bequemlichkeit und Trägheit. Wittgenstein erkannte echtes Philosophieren in jenen Denkbewegungen, die solchen dominanten Tendenzen nicht nur nicht entgegenkommen, sondern sie im Gegenteil herauszufordern und ihnen zu widersprechen in der Lage sind¹¹. Ein geistreicher Vergleich, eine treffende Metapher, eine Erzählung oder ein Witz können einem Denken auf die Sprünge helfen, das unsere Bereitschaft zum *philosophischen Verstehen* weckt und steigert. In vielen Passagen der späten Schriften Wittgensteins stoßen wir auf kurze Dialoge zwischen zwei Personen, wobei von Anfang an nicht klar ist, durch welche Stimme der Autor selbst spricht. Die ständige Konfrontation mit verschiedenen Weisen, eine bestimmte Situation zu betrachten, stellt in den Texten Wittgensteins kein äußerliches Stilmittel dar, sondern ist häufig die Essenz seines Denkweges selbst¹². Für den Verfasser der *Philosophischen Untersuchungen* scheint die eigentliche denkerische Leistung darin bestanden zu haben, die Möglichkeit anzubieten, bei Problemen, die für die meisten von uns von Interesse sind, gedanklich besser zurechtzukommen.

(Übersetzung: Rainer Schubert)

Anmerkungen:

1. Einige davon werden sogar von Wittgenstein selbst in einem *Vorwort*, das im Jänner 1945 geschrieben wurde, erwähnt: Bedeutung, Verstehen, Satz, Logik und Fundamente der Mathematik, Bewußtseinszustände.
2. Im landläufigen Sinn wird etwa von einer Bedeutungstheorie gesprochen, nämlich der Gebrauchstheorie der Bedeutung, einer Theorie, die zum ersten Mal in den *Philosophischen Untersuchungen* formuliert worden wäre.
3. Vgl. vor allem die neueste Arbeit von Adrian-Paul Iliescu, die gerade diesem Thema gewidmet ist: *Wittgenstein: Why Philosophy is bound to Err*, Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 2000. Das Buch beinhaltet eine Analyse und Diskussion aller seiner sich auf viele relevante Passagen aus den Schriften Wittgensteins beziehenden Aspekte dieses Themas.
4. Im Jahre 1931, als die Neuorientierung von Wittgensteins Denken sich immer klarer abzeichnet, wird er notieren: "Wer heute Philosophie lernt, gibt dem Anderen Speisen, nicht, weil sie ihm schmecken, sondern um seinen Geschmack zu ändern" (L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Ed. G.H. von Wright, Blackwell, 1980, S.17).
5. Der Leser ist gut beraten, auf einige Schlußbemerkungen des vorhin erwähnten "Vorwortes" zu achten: "Ich möchte nicht mit meiner Schrift Ändern das Denken ersparen. Sondern, wenn es möglich wäre, jemand zu eigenen Gedanken anregen."

6. L. Wittgenstein, *Das Blaue Buch*, übersetzt von Petra Mornstein, in L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Band 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp-Verlag, S. 37-38.
7. Dieses Thema tritt bereits im *Blauen Buch* auf, wo Wittgenstein von unserem "Streben nach Allgemeinheit" und über "die verächtliche Haltung gegenüber dem Einzelfall" spricht (vgl. *Das Blaue Buch*, S. 38-39).
8. "Beiläufig gesprochen, hat es nach der alten Auffassung – etwa der der (großen) westlichen Philosophen – zwei Arten von Problemen im wissenschaftlichen Sinne gegeben: wesentliche, große, universelle, und unwesentliche, quasi accidentelle Probleme. Und dagegen ist unsere Auffassung, dass es kein *großes*, wesentliches Problem im Sinne der Wissenschaft gibt" (*Vermischte Bemerkungen*, S.10).
9. Schon im Jahre 1930 wird Wittgenstein notieren: "Ob ich von dem typischen westlichen Wissenschaftler verstanden oder geschätzt werde, ist mir gleichgültig, weil er den Geist, in dem ich schreibe, doch nicht versteht... Ihre Tätigkeit (unserer Zivilisation – M.F.) ist es, ein immer komplizierteres Gebilde zu konstruieren. Und auch die Klarheit dient doch nur wieder diesem Zweck und ist nicht Selbstzweck. Mir dagegen ist die Klarheit, die Durchsichtigkeit, Selbstzweck" (*Vermischte Bemerkungen*, S. 7).
10. N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein – Ein Erinnerungsbuch*, München, 1961, S. 50.
11. Wenn Wittgenstein in schwierigen und gespannten Beziehungen zu seinen Mitmenschen stand, so rührt dies nicht zuletzt daher, daß er schließlich auch die Gebildetsten seiner sozialen Umwelt wie aus einer ihm fremden Kultur ansah. In den Jahren nach dem zweiten Weltkrieg sagte er einmal zu seinem Freund Maurice Drury: "Meine Art zu denken ist in der gegenwärtigen Epoche nicht erwünscht. Ich muß mich besonders anstrengen, gegen den Strom zu schwimmen. Vielleicht werden erst nach hundert Jahren die Leute wirklich dessen bedürfen, was ich schreibe" (Bei R. Monk, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, London, Pinguin Books, 1990, S. 486). Gerade dieser Pessimismus im Hinblick darauf, mit seinem Denkstil Einfluß auszuüben, drückt sich in der Anspielung auf die "Finsternis der Zeit" in den Schlußpassagen des Vorwortes zu den *Philosophischen Untersuchungen* aus.
12. Hat dieses Verfahren, in letzter Instanz, argumentative Dimensionen? Die Antwort hängt davon ab, wie wir den Ausdruck "argumentieren" verwenden. Wittgenstein argumentiert nicht in diesem Sinn, daß er philosophische Thesen setzt und begründet. Er "argumentiert" aber in dem Maße, in welchem er unsere Art zu denken, nämlich "die Dinge zu sehen", beeinflußt.

Wittgenstein and Cognitive Science

CĂTĂLIN STĂNCIULESCU

Due to the latest development of cognitive sciences, one of the main coordinates of Ludwig Wittgenstein's place in the twentieth century's philosophy is given by the Viennese philosopher's relationships with the scientific study of the mind. This article is an analysis of one of the most recent discussions regarding these relationships.

Although some theorists agree with the fact that *Tractatus Logico-Philosophicus* contains ideas which will be up-dated and developed by some theories and conceptions belonging to cognitive sciences¹ later on, yet most of the disputes about the relationships between Wittgenstein's philosophy and cognitive sciences refer to writings of his late period of creation, especially to *Philosophical Investigations*. I have divided the analysis of these relationships into three sections. The first refers to Wittgenstein's criticism concerning some principles of cognitive sciences, the second tackles the relationship of Wittgenstein's philosophy with the computational model of mind and to some theorists' attempt to interpret language games in computational terms, while the third section deals with another attempt which tries to establish a complementarity between connectionism and the Wittgenstein's late philosophy². Deliberately to round the perspective on this relationship I shall end this article by stressing out some of Wittgenstein's ideas and concepts, which are, in one way or another, relevant for the present studies in cognitive sciences.

1) Wittgenstein's criticism concerning some principles of cognitive sciences

Among other things, Wittgenstein's criticism refers to some basic notions and ideas used by the scientific study of cognition such as the conception that cognition is a process (possibly an internal one), the approach which consists of studying the mind independently of other activity of the body, the explanation of the intentionality of mental

states and language by postulating internal representations, roughly speaking the cognitive scientists' attempt to provide scientific solutions on philosophical matters concerning the nature of mind. Thus, Wittgenstein rejects³:

A. Those conceptions which analyze the mind independently of any other activity of the body. In Wittgenstein's opinion the meaning of expression "think" steams from different language games in which it is used. It might be considered that a subject thinks when he takes part in different activities and not only during the meditation or problem solving activities. There are some conceptual connections, on the one hand, between psychological phenomena and, on the other hand, the appearances and behavioral features of human beings. There are such connections between other cognitive concepts: belief, hope, pain, seeing, intending, remembering, hypothesizing, etc. For example, pain has certain connections and a certain position within our life and this position and these connections define it. As a consequence, no psychological properties can be attributed to some entities such as soul, brain and computer systems since there is no resemblance between these and human beings as regards behavior or some appearances.

B. Those conceptions which are based on the idea that cognition consists of an internal process. Wittgenstein's main objections concerning this idea are: (i) cognition as an internal process doesn't fit the logic of cognition; (ii) cognition is wrongly defined in terms of operations using representations, thinking is falsely identified with the inner dialog of a subject and also is the seeing with picturing images in the eye's mind; (iii) the analysis of different uses of language is unwise replaced by the idea that the whole language works in the same way, and expressions such as "write", "think" are thought as referring to certain processes; (iv) in general, the attempt to give causal explanation of cognition, i.e. as far as thinking is concerned, it would mean that a subject thinks if given an input an output must follow. According to Wittgenstein this approach leads us to no result. Let's take understanding for instance. Wittgenstein's arguments against the idea of understanding as an internal process refer, on the one hand, to whether understanding is or not a conscious process, and on the other hand, to the different logics of understanding and processes. But what is the meaning of this stated difference? Firstly, to Wittgenstein, it lies in the fact that we don't have a clear estimation of what is the "first occasion" when someone gets to understand, whereas for processes this estimation can be established accurately. Secondly, irrespective to our definition of understanding as an intentional process (implying, for instance, a series of simultaneous mental elements) or a physical one (as specific neurobiological processes, for instance), we still have the possibility to picture someone who understands although the process

has been interrupted. These facts indicate that understanding cannot be seen as an internal process. Concerning the fact whether understanding is or it is not a conscious process, Wittgenstein states that being conscious about psychological phenomena related to understanding is neither necessary nor sufficient for understanding, because we can imagine the situation when a subject understands without being conscious of any inner process. What if understanding is an unconscious process? To Wittgenstein, in this situation we have two possibilities: a) a correlation between behavior and the unconscious processes or b) an opportunity to infer the unobservable inner mechanisms starting from subject's behavior. Wittgenstein rejects both possibilities: the first one because the unconscious processes are unobservable, at least in practice; the second one because behavioral acts do not assure the understanding or that certain internal process has taken place, and still remains the possibility for a certain behavioral act to be the result of another internal process, which is different from the expected one. The fact that cognition is not a process (more specifically an internal one) has a major relevance for cognitive sciences, i.e. cognitive activities cannot be mechanically simulated in a computer.

C. The use of mental representations in order to explain the intentionality of mental states and language. Wittgenstein's arguments against this idea refer, on the one hand, to the possibility of explaining intentionality by means of internal representations because this would require an indefinite regress (a representation requires another representation to be interpreted and so on) and, on the other hand, to the relationship which exists between an object of a mental state and the state itself. To Wittgenstein, this relationship actually implies the language, both the mental state and its object being expressed by the same linguistic expressions. The intentional nature of psychological phenomena derives from the public nature of linguistic expressions that those psychological phenomena have.

D. Cognitivists' claims to provide solutions on philosophical problems concerning the nature of the human mind. Wittgenstein considers as false most of traditional issues of philosophy of mind, which come from blending different language games and from the intention to improve the ordinary language. Being false, these problems are not to be solved by science. To Wittgenstein, questions like "What is mind?" only apparently achieve a scientific status. In Wittgenstein's opinion, to ask these questions is to bring about conceptual confusion, which can be solved only by conceptual clarifying, i.e. to achieve a clear representation of language games that generate our concept of mind. Not only that scientific explanations of causal processes implied by cognitive activities are useless, but they are also impediments in solving this task.

2) Wittgenstein and the computational model of mind

Recent discussions have tried to prove that step-by-step physical procedures are implied by Wittgenstein's language games⁴. This idea is sustained by the following argument: 1) thinking consists in operating with signs; 2) operating with signs consists in playing language games; 3) playing a language game consists in following step-by-step procedures; 4) to follow a step-by-step procedure just is to compute; therefore, 5) thinking is computation. Thus, starting from Wittgenstein's approval of 1), 2), 3) and from the fact that 4) is true, it is considered that Wittgenstein's idea of language game from the point of view of computational theory.

D. Proudfoot rejects such an interpretation. The arguments she uses against it refer, on the one hand, to the meanings of "algorithm" and, on the other hand, to the implications derived from Wittgenstein's rejection of the idea that cognition is a process.

To Proudfoot, the interpretation according to which the language games can be perceived as algorithmic procedures is based on the following ideas: (i) an algorithmic procedure is a step-by-step mechanical procedure; (ii) some language games can be modeled and also simulated in a computer; (iii) the notion of algorithm can be extended so as not to imply the mere performance of a classical Turing's mechanical procedures.

As for the first idea, Proudfoot considers that although accepting the meaning of step-by-step procedures to define the notion of algorithm makes thesis 4) plausible, it is not clear whether playing language games consists in step-by-step procedures. Wittgenstein describes cognition in terms of dispositions and abilities and the manifestation of these abilities implies step-by-step procedure, which are not necessary to be algorithmic. An instruction like "First take a fresh and tasty fish, then poach it until tender in a reasonably dry white wine" cannot be followed mechanically, so it doesn't imply step-by-step procedures, although the same results could be obtained if we conceive another mechanical instruction for it.

As for the second idea, we cannot infer that all language games can be formalized from the mere fact that some of them can be simulated in a computer. In addition to, the fact that learning and practicing language games imply performing some mechanical procedures doesn't mean that participating to language games requires such procedures. This can be a reason why some of the cognitive activities analyzed by Wittgenstein, such as recognizing, couldn't be simulated.

As for the third idea, it is also problematic to extent the notion of algorithm so as not to imply the performance of a Turing's step-by-step

procedures. To Proudfoot, irrespective to the extension of this notion there is no reasons to consider that procedures related to language games are algorithmic.

But the strongest argument against the computational theory of mind is Wittgenstein's rejection of the idea that all cognitive activities are processes. Since computation is a process it follows that our cognitive activities cannot be described in computational terms. Indeed, the computer's activity consists in transmitting sequences of basic operations; such predetermined sequences are controlled by means of a program. The set of basic operations differs from one computational device to another. The Turing device, for instance, performs the following operations: read, write, move left-right and halt. To say that a device is computing is to say that it transfers sequences of basic operations in a predetermined and iterative way. As a consequence, the computation is a process and cognitive activities are not to be described in computational terms.

Wittgenstein's criticism regarding the computational approach of cognition also refers to other cognitive activities taken as internal process, such as thinking, memorizing, recognizing. Likewise, he shows that the idea of computational theory, according to which if we can build computing devices that think implies that thinking is computation, is false, and that although such devices endowed with thinking exist and although thinking causally implies some computational processes, nevertheless it is not computation.

3) Wittgenstein and connectionism

Some recent debates within cognitive sciences and philosophy of mind have shown that there may be a relationship of complementarity between the late Wittgenstein and connectionism⁵. Stephen Mills suggests such a relationship within an analysis assuming some similarities between Paul Smolensky and Wittgenstein's conceptions. Some of these similarities are the following: (1) Both Wittgenstein and Smolensky reject the theory of symbolic calculus within the conception of language. Wittgenstein, for example, denies that mastery of language consists of symbolic calculus. Wittgenstein's arguments against theory of symbolic calculus refer to the lack of precision in the way of defining words in ordinary language. He considers that there are no common features or classes of common features belonging to different uses of a given word, so we cannot provide a definition for that word based on such common features. To Wittgenstein, the different uses of a certain word are linked with one another by means of an intricate network of similarities which overlap and crisscross,

similarly to the ones met between the members of a family, and not by means of their common features. On the other hand, the use of a certain word is unlimited while its definition, even if its different uses are logically put together, will restrict its use. In his turn, Smolensky states that although mastery of language consists in operations of an intuitive processor, these numerical operations are completely different from a symbolic calculus. (2) Also Smolensky's opinions regarding nature of representations within connectionist networks are similar to Wittgenstein's accounts regarding the mastery of language. To Smolensky, the connectionist representation of a word within different distributed schemes – which forms a family of distributed activity patterns – consists in putting together the particular representations of a given word unified only by means of family resemblance. Smolensky's analysis⁶ refers to a concrete example: the connectionist representation of the word "coffee". The idea is that we have different representations of this word according to the distributed schemes or constructions in which the word appears (like "can with coffee", "cup of coffee", "tree with coffee" etc.) forms a family of distributed activity patterns, bearing family resemblances. According to Smolensky this idea becomes more obvious if we realize that from the mere representation of a "cup of coffee" by excluding the empty "cup" itself we don't get a representation of the "coffee", but one depending on the context within the coffee is in a cup. Likewise, the manner in which Smolensky underlines the rôle given to the context in the connectionist representation of a word reminds us of the importance given by Wittgenstein to the contextual use of a word: the use of a word depends on the contextual features within which it appears. (3) Both Smolensky and Wittgenstein do not reject the possibility that the theory of symbolic calculus might be true; they merely argue (empirically) that it is false. (4) Neither Wittgenstein nor Smolensky denies the fact that we follow rules on using a word, they only deny that following rules has a symbolic nature.

Wittgenstein's rejection of symbolic calculus in explaining the language is based on some descriptive considerations concerning the way in which the words are used in different circumstances, the manner the language is acquired, the rôle and the nature of the rules followed. "And if Wittgenstein's descriptive account is correct, emphasizes Stephen Mills, then this alternative must explain how it is possible for us to master word usages which are unified only by family resemblances, to follow 'soft' rules, to achieve mastery by teaching methods in which training and examples play essential rôles, etc. It is within these assumed constraints that complementarity is proposed. The proposal is that connectionism, in its current state, comprises the early formulations of an alternative explanation of language mastery which can meet these constraints – by 'early formulations' I mean

something like the early theories in a Lakatosian scientific research programme. On this proposal, Wittgenstein's descriptive account is construed as a general characterization of the task which an explanatory theory of language mastery must carry out, while connectionism is construed as being engaged in carrying it out through modelling the computational processes which subserve this mastery. So construed the two accounts are complementary and the way in which they are is obviously theoretically significant"⁷.

What might the objections regarding the complementarity of the two approaches be? 1) Firstly it is Wittgenstein's lack of interest concerning the scientific explanations and even his rejection of explanations regarding cognition; 2) the second one might result from those interpretations according to which the correct application of a word under different circumstances has a criteriological status; 3) finally, there is an objection which refers to the reductionist nature of connectionism and according to which cognitive types are identical with the neurophysiological types or that understanding is equivalent to be in a certain neurophysical state; on the other hand, taking into account Wittgenstein's arguments according to which understanding is not a state, it would result that the two approaches are incompatible.

Stephen Mills' response to these objections is: 1) from the mere fact that the concerns of Wittgenstein and connectionism are different, doesn't results that some conclusions of them cannot be complementary; 2) Stephen Mills' arguments related to the second objection are: a) to Wittgenstein application is a criterion of understanding but not the only one possible; b) a criterion is neither necessary nor sufficient for understanding a given word; c) on the basis of Wittgenstein's texts we might assert that he doesn't reject the possibility of a new neurophysiological criterion for psychological concepts and that introducing such a criterion is not incompatible with the conception about language perceived as historically developed phenomenon (In fact Wittgenstein talks⁸ about a psychological criterion for seeing which if introduced doesn't solve the intended problem); d) we might consider that connectionist methodology accepts the criteriological status of application and uses it to describe the tasks of accomplishing its models or to analyze the correctness of a model; 3) Stephen Mills' response to the second objection refers to certain particular ways in which both Wittgenstein and connectionism conceive understanding a word as a state. Yet, does really Wittgenstein consider that understanding a word is a state? According to Mills the analysis of Wittgenstein's texts⁹ shows the following aspects: (i) firstly, Wittgenstein doesn't reject the idea that understanding a word is a state, he just asserts that this is not a mental state; (ii) then, there is a relationship between what Wittgenstein calls a state (for instance, being able to climb a mountain is a state of my body) and an ability. Likewise, connectionism does not

sustain that understanding a word is identical to a neurophysiological state, but a state of a kind like attunement which consists in ability or capacity to use correctly a word in different ways. Stephen Mills' conclusion is that ability is a state of being attuned in a special way, being attuned consisting in a state of a person. Thus, the ability to use a word correctly is a state in that it consists in being attuned in a special way. But what is this attunement in fact? It may be described either in terms of using a word correctly under different circumstances, or in terms of the details regarding inner dynamic organization, implied by the process of attunement, which leads to the use of a given word in a detailed way for the first type of description. As for connectionism, it provides a description of the second type stressing on the principles of dynamic interaction and connections. And this suggests that the two approaches are complementary.

Conclusions

The relationship between Wittgenstein's philosophy and contemporary studies of cognition is rather controversial. Some scientists' failure to give an interpretation from the perspective of cognitive sciences to certain of Wittgenstein's concepts as well as Wittgenstein's rejection of some cognitive studies' principles can hardly suggest that Wittgenstein is a cognitive scientist. At the same time, and what indicates another side of the relationship (along with the possibility, strongly motivated by Stephen Mills, referring to association of descriptive accounts concerning language mastery with the specific modalities of connectionism, i.e. computational modelling involved in language mastery), it is important to notice that many ideas of the early as well as the late Wittgenstein's philosophy have been theoretically and methodologically included in the major fields and trends of the contemporary sciences of cognition. Thus, the idea, belonging to the modern lingualism (whose philosophical and methodological presuppositions were set up by J. Fodor in *Language of Thought*, 1975), that cognition consists in operating with propositions belonging to an inner language of thought (*mentalese*), is considered to be an extension of Wittgenstein's basic idea in *Tractatus* that thinking is a kind of language. Likewise, some accounts concerning understanding – especially that understanding a word consists of knowing its uses in different language games in which it appears, in ability to follow some public practices' rules – are to be met in the so-called *problem-solving approach*, which focuses on the study of public activities that problem solving implies and also on the analysis of problem solving protocols. The "family resemblances", "overlapped" and "crisscrossed", are considered in Marvin Minsky's *frame-system*

theory (which attempts to explain how our every day knowledge is organized): “consequences of the local connections in our similarity network, which are surely adequate to explain how we can feel as though we know what is a chair or a game – yet cannot always define it in a ‘logical’ way as an element in some class hierarchy or by any other kind of compact, formal, declarative rule”¹⁰. Finally, the empiric study of cognition in different cultures is led, among other things, by the idea, pointed out by the anti-essentialist criticism in *Philosophical Investigation*, that conceptualization of ordinary language’s categories must be mainly understood as a continuum of merging senses rather than a partitioned set of discrete meanings. The same idea puts Wittgenstein together with M. Beckner, R.R. Sokal, R. Needham as a representative figure of the *polythetic approach* within the study regarding the forming of symbolic complexes in every day thought.

Notes:

1. I am mainly referring here to some ideas concerning nature of thought, particularly to idea that thinking is a kind of language, which anticipates the idea of language of thought in the contemporary cognitive sciences (cf. Preston, John, ‘Introduction: Thought as Language’, *Thought and Language: Royal Institute of Philosophy Supplement: 42*, Ed. John Preston, Cambridge University Press, New York, 1997, p. 6). Likewise, are admitted some influences of *Tractatus*’ ideas on symbolic processes modelling in AI (cf. Dreyfus, H.L. Dreyfus S.E., ‘Making a Mind versus Modelling the Brain’, *The Artificial Intelligence Debate*, Ed. S. Graubard, MIT Press, Cambridge, 1988).
2. Wittgenstein’s late philosophy has also many element in common with so-called *problem-solving approach* (v. Preston, John, ‘Introduction: Thought as Language’, *op.cit.*, p. 9). Likewise, “family resemblances” is used by *frame-system theory*, *theory of classification and by conceptual thinking analysis* (cf. *Thinking: Readings in Cognitive Science*, Eds. Johnson-Laird, Philip Nicholas and Wason, Peter Cathcart, Cambridge University Press, New York, 1985, pp. 169, 219, 373).
3. Cf. Proudfoot, D., ‘On Wittgenstein on Cognitive Science’, *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Ed. Anthony O’Hara, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 197-199.
4. Leiber, J., *An Invitation to Cognitive Science*, pp. 66-68, 77-78, cf. Proudfoot, D., ‘On Wittgenstein on Cognitive Science’, in *op.cit.*, pp. 204-205.
5. Mills, Stephen, ‘Wittgenstein and Connectionism: a Significant Complementarity?’, *Philosophy and Cognitive Science: Royal Institute of Philosophy Supplement: 34*, Eds. Cristopher Hookway and Donald Peterson, New York, 1993, pp. 137-156.
6. Smolensky, P., ‘The Constituent structure of mental states: A reply to Fodor and Pylyshyn’, *The Southern Journal of Philosophy*, 26 Supplement,

- p. 148, cf. Mills, Stephen, 'Wittgenstein and Connectionism : a Significant Complementarity?', *op.cit.*, p. 140.
7. Mills, Stephen, 'Wittgenstein and Connectionism : a Significant Complementarity?', *op.cit.*, p. 145.
 8. Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1958, p. 212, cf. Mills, Stephen, 'Wittgenstein and Connectionism : a Significant Complementarity?', *op.cit.*, p. 149.
 9. Especially *Philosophical Investigations*, p. 59 and *Zettel*, Blackwell, Oxford, 1981, §675, cf. Mills, Stephen, 'Wittgenstein and Connectionism : a Significant Complementarity?', *op.cit.*, pp. 150-153.
 10. Minsky, Marvin "Frame-system Theory" in *Thinking: Readings in Cognitive Science*, Eds. Johnson-Laird, Philip Nicholas and Wason, Peter Cathcart, Cambridge University Press, New York, 1985, p. 373.

Language Games and Semantical Games

ȘTEFAN MINICĂ

In the last chapter of his book about Wittgenstein's philosophy, entitled *Wittgenstein and the Contemporary Philosophy*, A.C. Grayling claims that there are two ways of evaluating the importance of a philosopher. The first one is determined by the amount of material written about him, and the second consists in the influence of his ideas and how the philosophical discussion's evolution is determined by these ideas. Using the first criterion Grayling considers that "Wittgenstein counts as a major figure", comparable with philosophers like Frege or Russell. Nevertheless, using the second one, Wittgenstein's philosophy seems to be not so important. Grayling offers some reasons why this is the case; the most important one is the fact that the key-notions of his philosophy – among which he includes "language games" – are opened to different interpretations, and, therefore, unsuited for a *precise* explication. Author's conclusion is that, except some enthusiastic supporters called "Wittgenstein icons", the content and the direction of contemporary philosophy are not due to Wittgenstein's thought. Moreover he says that: "*the most part of what happened in philosophy in his time and since then consists exactly in what is forbidden by his writings*"¹.

In this paper I will explore a direction of thinking in contemporary philosophy in which Wittgenstein's ideas proved to be extremely resourceful. I do not intend to make a complete survey or to debate Grayling position, my intention is simply to illustrate the way Wittgenstein's idea of "language games" occurs in, and is taken advantage of in later analytic philosophy. In doing this I will make appeal to ideas and works of contemporary philosophers like Jaakko Hintikka and Michael Dummett and others. The main theoretical focus in this approach will be on the concept of truth and on the relation between truth and the human activities through which language is related to the world and hitherto receives meaning for the speakers.

In *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein makes appeal to what he calls "An analogy to illustrate the concept of truth"². This

image refers to a black spot on a white paper. The way in which we point to different white or black points corresponds or not to the situation on the paper is similar to the way in which the meaning of our sentences corresponds or not with reality and, therefore, our assertions are true or false. There are many aspects implied in this analogy. The aspect that must concern us here is only that related to the relation of truth to the meaning of the proposition. In the same sentence Wittgenstein says: "But in order to be able to say that a point is black or white, I must first know when a point is called black, and when white: in order to be able to say, 'p' is true (or false)', I must have determined in what circumstances I call 'p' true, and in so doing I determine the sense of the proposition". In other words, the sense of a proposition is determined by its truth conditions. The perspective to which Wittgenstein belongs here is that of a truth-conditional semantics. In addition, the conception of truth can be recognized as being a correspondence theory of truth. This conception is also expressed in other passages of *Tractatus Logico-Philosophicus*; I refer to this one: "What a picture represents is its sense (...) The agreement or disagreement of its sense with reality constitutes its truth or falsity"³.

The use of this example was motivated by establishing a correspondence between Wittgenstein's perspective on truth in *Tractatus Logico-Philosophicus* and the one from *Philosophical Investigations*. The importance Wittgenstein himself offered to the examples 'and illustrations' suggestive power sustain, I think, such an approach.

In *Philosophical Investigations* Wittgenstein uses a very different analogy in order to illustrate the conceptual function of truth. This time the example he uses refers to the game of chess: "(...) it looks as if the definition – a proposition is whatever is true or false – determined what a proposition was, by saying: what fits the concept 'true', or what the concept 'true' fits, is a proposition. So it is as if we had a concept of true and false, which we could use to determine what is and what is not a proposition. What *engages* with the concept of truth (as in a cogwheel) is a proposition".

But this is a bad picture. It is as if one were to say "The king in chess is *the* piece that one can check." But this can mean no more than that in our game of chess we only check the king. Just as the proposition that only a *proposition* can be true or false can say no more than that we only predicate "true" and "false" of what we call a proposition. And what a proposition is is in one sense determined by the rules of sentence formation (in English for example), and in another sense by the use of the sign in the language-game. And the use of the words "true" and "false" may be among the constituent part of this game; and if so it *belongs* to our concept 'proposition' but does not *fit* it. As we might also say, check *belongs* to our concept of the king in chess (as so to

speak a constituent part of it)...²⁴. We can see here that a truth-conditional semantics was replaced by the way the words are used in a language game (the well-known formula "meaning is use"). The meaning and the truth of propositions are related to rule-governed human activities in which the expressions are used in accordance to certain conventions. This replacement goes along with another change, a change of the perspective on truth. In the same sentence we find the equation " $'p'$ is true = p " which is the general schema of a deflationary approach to truth, with its different variants: redundancy theory, disquotational theory, etc. Anyway, this is a conception different from that of *Tractatus Logico-Philosophicus*.

The game of chess is only an element of the group of games. This very wide-ranging group is used by Wittgenstein as a paradigmatic example for what he calls "family resemblances"²⁵. The choice of chess, rather than other games, was probably made due to its popularity and on the other hand because of the fact that his rules are not difficult to be formulated and bounded. Nevertheless, the analogy can be applied also to other kinds of games. The main point here is the contrast between games in general – and the kind of family resemblance characteristic for them – and the firm boundary of the black spot on the white paper used in the *Tractatus* example. Even in this later example Wittgenstein says that: "in order to be able to say that a point is black or white, I must first know when a point is called black, and when white". However, the common place in learning the meaning of words like 'black' or 'white' is the ostensive definition. The best we can do in order to explain the difference between 'black' and 'white' is to point with precision to samples of black and white. By these means, the black points from the spot in the example of the sentence 4.063 can be firmly separated from the rest of the points of the white paper. In the case of the human activities which we call 'games' such a firm boundary cannot be traced. We cannot find a unique characteristic that applies to all cases for which we use the word 'games'. Neither an ostensive definition is possible for the family of games. Even if we point to some specific game in order to illustrate the use of the word, this is not sufficient for characterizing all the cases; it is only partially valid, given the fact that there is so much variety among different games. The situation is similar for the concept of truth in the deflationary approach; the predication of truth to sentences is reduced to assertion by disquotation or other devices. In addition, the specific asserting conditions of some sentence are so different that they cannot be united by a single characteristic.

The very possibility of the ostensive definition, which was tacitly accepted in *Tractatus*, is questioned by Wittgenstein in *Philosophical Investigations*: "When someone defines the names of colors for me by pointing to ~~samples~~ and saying "This color is called 'blue', this

'green' (...)” this case can be compared in many respects to putting a table in my hands, with the words written under the color samples. (...)

“But might there not be such ‘general’ samples? Say a schematic leaf, or a sample of *pure green*?” – Certainly there might. But for such a schema to be understood as a *schema*, and not as a shape of a particular leaf, and for a slip of pure green to be understood as a sample of all that is greenish and not as a sample of pure green – this in turn resides in the way the samples are used.

Ask yourself: what *shape* must a sample of the color green be? Should it be rectangular? Or would it then be the sample of a green rectangle? – So should it be ‘irregular’ in shape? And what is to prevent us from regarding it – that is, from using it – only as a sample of irregularity of shape?”⁶

So the meaning of words is determined by the way they are used in a language game, and not by linking them to the world by means of an ostensive act. The possibility of an ostensive definition presupposes an implicit understanding of the way in which that specific sample is used. Before one knows that the sample is used to show the color not the shape, we cannot use that sample in an ostensive definition of green. If we do this, there remains the ambiguity of understanding that sample as a sample of shape. Therefore, the meaning is determined by the use of words in specific human activities governed by rules. Moreover, these rules are settled by human conventions. The first impulse one can have is to interpret the conception of truth in Wittgenstein’s later philosophy as a relativistic one. However such an interpretation contradicts the text of *Philosophical Investigations*: “So you are saying that human agreement decides what is true and what is false?” – It is what human beings *say* that is true and false; and they agree in the *language* they use. That is not agreement in opinions but in form of life”⁷.

The activities Wittgenstein calls ‘language games’ form, like the activities named ‘games’, a very large and varied family of human activities. Wittgenstein gives an extensive list⁸ of different activities in which language is used in a variety of purposes. Not all of them have a descriptive purpose. Hence, not all of them are liable of being true or false. Correspondingly, not every activity we call ‘game’ has the characteristic of being won, and the criterion of adequacy with reality does not apply to every language game. But even if descriptive language games does not exhaust the family of uses of language, and even if they do not provide an exclusive criterion of linguistic significance, the clarification of the way descriptive language games function remain a central problem in Wittgenstein’s later philosophy. In *Remarks on the Foundations of Mathematics*, he discusses this topic once again: “The great majority of sentences that we speak, write and read, are statement sentences. And – you say – these sentences are

true or false. Or, as I might also say, the game of truth-functions is played with them. For assertion is not something that gets added to the proposition, but an essential feature of the game we play with it. Comparable, say, to the characteristic of chess by which there is winning and losing in it, the winner being the one who takes the other's king. Of course, there could be a game in a certain sense very akin to chess, consisting in making the chess moves, but without there being any winning and losing in it; or with different conditions for winning"⁹.

The occurrence of 'game' inside the complex expression 'language game' is not merely compositional. There is no doubt that the complex expression has an independent meaning, and it designates a family of activities in which language plays a key role. However, a very important part of features that distinguish games also applies to language games. Therefore, it seems that the connection between games and language games is more than merely linguistic similarity. In Wittgenstein's examples, these two expressions and the activities they refer to seem to have the same conceptual function. I think that this is an aspect that worth to be highlighted, and that doing this can illuminate important themes of Wittgenstein's later philosophy. The way Dummett presents the situation from a historically succeeding point of view comes to support this point: "An argument very popular with the linguistic philosophers of the 1950s and 1960s purported to demonstrate the absurdity of any philosophical theory of truth (...) According to this argument, to attempt to say what it is for an arbitrary proposition to be true is absurd in the same way as to attempt to say what it is to win an arbitrary game. (...) Knowing in what winning the game consists is an essential *part* of knowing what the game is. (...) if you know what the game is, you do not need any criterion for determining what counts as winning it, and if you do not know what the game is, you cannot possibly decide what counts as winning it. In the same way, according to this argument, you cannot possibly determine in what circumstances a sentence states the truth unless you know what it means; and, in order to learn what it means, that is, what proposition it express, you have to be told explicitly in what circumstances we count it as true. (...) What the argument shows is that the concept of truth is intricately bound up with the concept of meaning; no philosophical elucidation of either concept is to be had which does not at the same time provide an elucidation of the other one"¹⁰

The debate about the concept of truth in the analytic philosophy after Wittgenstein relies on the distinction – due to Alfred Tarski – between language and metalanguage. Wittgenstein has never accepted this distinction. However, the interdependence between the concept of truth and that of meaning is present in writings of contemporary philosophers like Hartry Field¹¹ or Donald Davidson¹². These results use the tarskian formal device and are an implicit upturn of

the intuitions expressed in the Wittgenstein's analogy of games (either language games or simply games). An explicit upturn of this interdependence can be found in game theoretical semantics.

The analogy between the activities in which linguistic expressions are used with a certain meaning, and have some truth values, and the way a game is played can be also find in the works of Jaakko Hintikka¹³ in order to define the concept of truth. Yet, in this case the analogy suffers a mutation. This time the concept of truth is connected not with winning a game played in some circumstances, but with the existence of a winning strategy for the one who tries to verify a sentence through a play of a semantic game. This mutation is based on an enhanced distinction between two kinds of meaning a sentence bear when it is used in order to convey information (i.e. in a descriptive way. On the one hand, there is the abstract meaning, bound in any assertion, which states that there is a method of verifying the sentence, even if this method is not explicitly acknowledged in the use of the sentence. On the other hand, there is the strategic meaning, which allows setting up a certain method to verify the sentence in every possible situation. The example used to illustrate this distinction refers to a sentence of the form: "Dick's friend Tom saw Mary and also saw a bench between her and him". In this example, the assertion of the sentence says that there is a winning strategy for the one who commit himself to the sentence. This strategy concerns the meaning attached to the use of *him*, regardless what exactly this meaning is. This information is contained in the abstract meaning of this sentence. But the word *him* can be used in two different ways: first to refer to Tom and second to refer to Dick. The abstract meaning does not contain a decision between these two possibilities of using *him*. Either of them is legitimate, and the verification depends on the choice.

On the other side, the strategic meaning contains that information bonus that allows one to come to a decision between the two possibilities of using *him*. In other words, this information bonus must provide the ability to construct a winning strategy for the one who wants to verify the sentence. The strategic meaning must say in which of the two possible meanings the word *him* was used. It is obvious that the sentence's meaning, and hence the way his truth-value is determined, depends on the way *him* was used. Nevertheless, being given only the abstract meaning there are two equally acceptable modalities of verifying its truth. This meaning only tells us that there is a bench either between Tom and Mary, or between Dick and Mary.

Moreover, even if the choice of the individual in the relation does not fit the use of the word *him*, the sentence can be true in some possible joint spatial position of the three persons. However, this possibility does not grant the existence of a winning strategy for the

sentence's verifier, that is, a method that, regardless the choice of the individual referred to by *him*, provide each time it is used a true sentence¹⁴.

In this context, there is no explicit reference to language games used and described by Wittgenstein. Nevertheless, I think that such a correlation can be traced. The way in which the meaning of words enclosed in a language game depends on the use of these words in certain circumstances is similar in many passages of *Philosophical Investigations*. For instance, in the language game described in sentence (73) cited earlier, Wittgenstein raises the question regarding the shape that a sample of green must have. I think that the kind of indeterminacy this example brings in can be captured by the distinction between strategic meaning and abstract meaning. Wittgenstein states that, if the shape of the sample is rectangular, nothing precludes us to consider that sample as being a sample of rectangular shape instead of a sample of green color. What we understand by that sample depends on the way it is used in that context. In this case is also possible that, even if the vagueness of shape and color is present, the expression (or the sample) is correctly used in some circumstances. Hence, it is possible for the sentence in which that expression is used to be, by chance, true. However, even if we admit the possibility to play such a fortunate language game, this does not guarantee the existence of a winning strategy for every language game using that expression. In other words, even if someone is capable of using an expression correctly in a language game, this can be done by mere good fortune; it does not prove that he or she will be able to use the expression in agreement with the specific rules of every language game in any situation. Coming back to Wittgenstein's question, we can say that in order to give an answer regarding the shape a sample of color must have, we must provide not only a correct use of it, but a winning strategy for its use. A strategy that guarantees that the word 'green' is used always to refer to color and not to shape, size or any other quality an object can have.

I used this approach to language games in order to underline the main mutation introduced by game-theoretical semantics. Using the distinction between winning a game (abstract meaning) and having a winning strategy (strategic meaning) is a perspective that best reveals the continuity from Wittgenstein's language games to game-theoretical semantics developed by Hintikka. This distinction is also an important technical device for comparing the two ways of approaching the function of language.

Investigating language games from this perspective is a procedure that is dependent on the suitability of these philosophical patterns to each other. In the rest of this study I will try to find out to what extent is game-theoretical semantics a retrieve and a development of the language-game method, as it stands in Wittgenstein writings, or rather

it is a conceptual reconstruction governed by its own standards and methods, and therefore, introduces a major discontinuity.

The approach developed by Hintikka is called "Game-Theoretical Semantics". It is a well-known fact that Wittgenstein rejects, in his later philosophy, any kind of general *theory* for the function of language. He has just offered examples of actions through which the function of our language is clarified. For him, language games are just a diversity of human activities, governed by certain conventions as specific rules. Between these activities there is at most a relation of family resemblance, not any kind of theoretical background. Although in describing and playing semantical games there are involved theoretical devices and conceptual mechanisms from a mathematical theory of games, they conserve an essential characteristic of language games; namely they are goal-oriented human activities governed by rules. The semantical games are played between an initial verifier and an initial falsifier, which can be actual users of language. The choices or the moves the player make are determined by certain rules they apply at each step of the game.

Another feature of semantic games that distinguishes them from language games is that they are played using a formal or ideal language. The rules for semantical games use quantifiers and logical operators from the usual first order logic. In opposition, for Wittgenstein, language games are played not in a formal language but inside the natural language using day-by-day expressions and not a formal symbolism. He considers that natural language is "in order" as it is; it does not need to be simplified or idealized by formal tools. He does not consider that formal languages can provide a superior conceptual device for analysis than the natural ones. However, game-theoretical semantics developed by Hintikka is appropriate for natural languages even if it uses formal constructs and it is successful in analyzing and clarifying important aspects.

A final issue in this comparison can be made by asking the question to what extent semantical games, formulated by means of game theory, correspond to the way we use the concept of truth in ordinary practice of natural language. The setting of a semantic game presupposes an account of truth conditions for sentences using quantifiers and logical connectives. The way Hintikka address this question make an explicit reference to Wittgenstein's conception of language games: "Someone can have the suspicion, which Wittgenstein might have, that the notion of truth can receive a use – and *ergo* a meaning – only in the context of different language games" (different from semantical games for quantifiers)¹⁵. However, the possibility of making a correspondence between the way symbols function in formalized languages and the use of natural languages is for Hintikka only a secondary problem. This difficulty is not a conceptual one but only a matter of effectiveness. His

conclusion is that : “even though a real-life process of verification does not involve playing a semantical game, it aims at producing the very information – a winning strategy function – whose existence guarantees truth according to GTS”¹⁶.

Notes :

1. The cited passage and the general considerations from this paragraph are from : A.C. Grayling, *Wittgenstein*, Humanitas, București, 1996, Cap. 4, „Wittgenstein și filosofia actuală”, pp. 185-199.
2. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 2001, proposition 4.063, p. 101.
3. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 2001, propositions 2.221 and 2.222, p. 85.
4. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, proposition 136, pp. 52-53.
5. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, proposition 66, pp. 31-32.
6. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, proposition 73, pp. 34-35.
7. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, proposition 241, p. 88.
8. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1958, proposition 23, pp. 11-12.
9. Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Appendix III, proposition 2, in: Simon Blackburn and Keith Simmons (ed.), *Truth*, Oxford University Press, 1999.
10. Michael Dummett, *The Seas of Language*, Clarendon Press, Oxford, 1993, Cap. 5, „Language and Truth”, pp. 117-118.
11. Hartry Field, ‘Tarski’s Theory of Truth’, *Journal of Philosophy*, 69, 1972, pp. 347-75.
12. Donald Davidson, ‘The Structure and the Content of Truth’, *Journal of Philosophy*, 87, 1990, pp. 280-306, or *Truth and Meaning*, in *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
13. Jaakko Hintikka, *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge University Press, 1995, Cap. 2, „The Game of Logic”, and other places.
14. For this example and this distinction I have used : Jaakko Hintikka and Gabriel Sandu, „Game-Theoretical Semantics”, in *Handbook of Logic and Language*, J. van Benthem and A. ter Meulen (ed.), Elsevier, The MIT Press, 1997, cap. 2.9, „Abstract vs. Strategic Meaning”, p. 297.
15. Jaakko Hintikka, *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge University Press, 1995, Cap. 2, „The Game of Logic”, p. 32.
16. Jaakko Hintikka, *The Principles of Mathematics Revisited*, Cambridge University Press, 1995, Cap. 2, „The Game of Logic”, p. 35.

Are There Any Natural Semantic Rules?

*– a proposal for a critical assessment of some
naturalistic alleged solutions to Wittgenstein's
rule-following considerations –*

GHEORGHE ȘTEFANOV

0. The following assumption seems to be an inherent part of any semantic theory for the natural language :

(A) There is a complete set of semantic rules which govern our linguistic activity, such that, for any linguistic utterance, we are able to say if it breaks or agrees with some of these rules. More than that, we can point out which rules were supposed to apply to the considered situation and which, if this is the case, have not been correctly followed. In the second case, not only can we state that a rule which was supposed to be followed has been broken, but we can also argue, by making appeal to the rule, that it so happened.

The most radical criticism of (A) is fostered by the later Wittgenstein's considerations on the linguistic practice seen as a rule-governed activity¹. The first task of a project committed to (A) seems therefore to become that of critically evaluating the import of Wittgenstein's rule-following considerations (RFC)².

My intention is to provide a critical analysis only of some naturalist attempts to answer the challenge represented by the RFC. However, this choice is not an arbitrary one, given the fact that these naturalistic replies to existing versions of the RFC were credited with having already succeeded to answer the challenge³.

For the purpose of this presentation, I will proceed as follows. First, I will state the starting point of my investigation. This will be done by offering an example of a puzzle derived from the RFC⁴. After stating the puzzle I will hint at some of its relations with the existing interpretations of the RFC provided by Saul Kripke and Crispin Wright. Secondly, I will consider the suggestion that a naturalist attempt at solving the puzzle might be better oriented than the analytical one. I will nevertheless try to show that a frontal naturalist approach does not succeed to provide the solution. Finally, the stake of

the debate will be stressed by addressing the following question: "How does the lack of a reply to this challenge affect the naturalistic approach in the contemporary philosophy of language?"

1. Suppose that we have two quite simple languages, L_1 and L_2 . We define L_1 and L_2 by their vocabulary:

$$V(L_1) = \{ 'A', 'B', 'C' \}$$

$$V(L_2) = \{ '1', '2', '3' \}$$

To this we add the syntactical rules for the formation of sentences in each of the two languages. Since we choose to make both L_1 and L_2 finite, we can do this in a descriptive manner:

(f- L_1) A combination of symbols is a sentence in L_1 IFF it belongs to the set $\{ 'AC', 'BC', 'ACB', 'BCA' \}$

(f- L_2) A combination of symbols is a sentence in L_2 IFF it belongs to the set $\{ '13', '23', '132', '231' \}$

Now we state the following rule for translating from L_1 into L_2 :

(R) The n^{th} sentence from L_1 is correctly translated into L_2 if it is replaced by the n^{th} sentence from L_2 .

Suppose now that we give to a person trained to translate from L_1 into L_2 the following text:

(t1) 'AC. BCA. BC. AC. BC. ACB. BCA. AC.'

Our translator will start with the first three sentences as expected, by writing '13. 231. 23.' She will nevertheless continue in a most strange way:

'231. 132. 132. 13. 13.'

Confronted with the rule (R) she will answer that all the sentences were translated according to the rule, with the sole difference that she interpreted differently the phrase "replacing a sentence by another" in (R). She might express her interpretation like this:

(I1) For any two formal languages which both contain m sentences, replacing the n^{th} sentence from one language with the n^{th} sentence from the other means writing instead of the n^{th} sentence from the first language, alternately, once the n^{th} sentence from the second language and once the $((m-n) + 1)^{\text{th}}$ sentence from the second language.

In order to prevent such deviant interpretations we will make our intended interpretation explicit:

(I1') For any two formal languages which both contain m sentences, replacing the n^{th} sentence from one language with the n^{th} sentence from the other means writing instead of every apparition of the n^{th} sentence from the first language the n^{th} sentence from the second language.

Now our translator will retranslate (t1) correctly:

'13. 231. 23. 13. 23. 132. 231. 13.'

However, the following 'AC' will be translated as '132'. Again our translator claims that she agrees to the rule (R) and the interpretation (I1'). Only that this time she has interpreted (I1') differently:

(I2) For a certain sign "X" which expresses the n^{th} sentence from a language, count "X" as an apparition of the n^{th} sentence every time you meet it, except for the fourth time, when you should count it as an apparition of the sentence expressed by the sign which is the most similar to "X".

It should have become clear by now that regardless of our stipulation of the translation rules, the correct interpretation of the rules, the correct interpretation of the interpretation of the rules and so on, the translator might always interpret all our explicit stipulations in a way such that both the past translations, which have seemed to agree with our intended rules and those which seem to break our intended rules can be made to agree with the explicit stipulations. However, this is not to say that we cannot translate correctly from L_1 into L_2 . As a matter of fact, anyone who has paid enough attention to this example would be able to translate a text of any given length from L_1 into L_2 . More than that, it would be very easy to write a computer program able to do all the required translations. The trouble seems to appear only when we want to justify the following thesis:

(T) We can distinguish between a correct translation and an incorrect translation by making appeal to the translation stipulations (rules, interpretations of the rules and the like).

In other words, our problems arise only when we try to bridge the gap between rules and their applications. We feel that a rule has to *determine*, so to speak, its correct applications in a necessary manner. But insofar as we take the rule to be a linguistic entity, i.e. a sentence, we cannot argue for this strong feeling of ours.

I have to make an observation here. The previous example differs from other examples in at least two respects. First, (R) is a purely syntactical rule. Secondly, it does apply only to a finite number of cases⁵. This shows that our problem is neither caused by the special nature of the semantic rules, nor by the infinite diversity of the cases to which a rule might apply.

Two more points can be added to the consequences of this puzzle. The first one is suggested by Kripke's interpretation of the RFC. To correctly apply the translation rule (R) is to understand the meaning of the phrase "translating from L_1 into L_2 "⁶. Therefore, if we cannot provide a justification for (T), we are also unable to explain what it is to understand an expression the use of which is governed by rules. Additionally, if we take all our expressions to be of this kind, the conclusion is that we just cannot explain what it is to understand the correct meaning of an expression⁷. The second point is due to Crispin

Wright. To put it straightforwardly, replacing the single translator in our puzzle with a community of translators will not solve the problem. The community of translators might as well, from our vantage point, go astray, while in fact agreeing upon a different interpretation of the same translation stipulations.

2. We may now try to figure out how a naturalist attempt to provide a solution to the puzzle would look like. The problem with our puzzle, as it may occur to the naturalist, seems to come from the fact that we are trying to get from rules to their correct applications by using a linguistic path, so to speak. This choice is enforced upon us by our preference for the method of conceptual analysis. Yet, it is not the only one available. Another way of getting from the translation rules to the set of appropriate translations would be that of stating the causal laws which describe the functioning of a mechanism translating from L_1 into L_2 . The linguistic expression of the rule (R) will be replaced by an empirical description of one or more states of the mechanism. The same will be done for the set of correct translations. All the causal connections between the first and the second kind of states of the mechanism will be accurately predicted by the specified laws. To this we might add that our brain actually *is* such a mechanism.

Unfortunately, there still is a problem with this crude naturalist reply. On this account we do not state a *necessary* connection between rules and their applications. The aforementioned laws are only inductive generalisations from our experience. Hence they fail to justify the rules as *norms*. Compare, for instance, the following two statements:

(L) If the appropriate states for the mastery of rule (R) obtain in the mechanism, then all the states which count as a translation of 'AC' with '13' will also obtain.

(J) Given rule (R), all 'AC' *must be* translated with '13'.

Our causal laws might not hold for all our future experience, but the connection between the normative rules and their applications is not in the same position. Suppose that in formulating the causal laws on which (L) is based we omitted an obscure causal factor, such that at a certain moment in the future we will note that the first type of states obtain without being followed by the second type of states. We will notice that (some of) the laws supporting (L) do not hold precisely because we assume (J).

Now, the attempted solution was perhaps too simple. A more refined approach might be conducive to a conclusive result⁸. Some authors⁹ seem to suggest that such a solution has already been produced. At this point, however, we can only state our concern for such solutions and not actually evaluate them.

3. One way in which the importance of a research can be stressed is by taking into consideration its negative outcome. It might come out,

at the end of our investigation, that a naturalist reply of the envisaged kind to the puzzle suggested by the RFC is not possible. Such a negative result might throw a shadow on the project of formulating a *philosophical* naturalised theory of meaning for the natural language. This would not mean that an empirical investigation of the natural language (or of the neural processes which occur in our brains when we speak) is impossible. Such an investigation, however, would be of no philosophical interest. As philosophers, we are interested in the normative criteria of meaning. These criteria, insofar as they are used to distinguish between problems that can be expressed by meaningful questions and problems that cannot, are a prerequisite for any philosophical examination of a problem. Instead, the results of the naturalised semantic theory would be on a par with those of, say, phonetics, which only describes how native speakers of a language pronounce the words, but does not state the norms of the correct pronunciation.

I have been focusing only on a general naturalist reply, so the negative result would not necessarily entail that no semantic theory is possible. Other candidates might do better. It may happen (in some cases) that our approach proves to be not only unsuccessful, but in principle wrong-headed. As a consequence, nevertheless, we will be able to redirect our efforts to another approach. Eliminating hopeless candidates is still a way of advancing towards a solution. Still, we must keep in mind that without a solution to the puzzle we cannot hope to build a systematic theory of meaning for the natural language, and without such a theory we have no guarantee that any sentence expressing a philosophical question actually has any meaning.

Notes:

1. There are at least three critical points to be found in Wittgenstein's later writings:
 - (i) our rules do not regulate every possible case of a linguistic communication; we can always encounter new situations where our rules do not apply (see PI §83, 84);
 - (ii) understanding a rule is not being in a certain mental state (see PI §85, 87, PI §143-184);
 - (iii) we cannot reasonably justify the necessary relation between a rule and the set of its correct applications (for the rule-following considerations which support (iii), *locus communis* is PI § 185-242; see also RFM, Section VI); in what follows I am only focusing on (iii) and the rule-following considerations.
2. There are at least a few different lines on which the philosophical debates on this matter have evolved. One has started with Saul Kripke's *Wittgenstein on rules and private language*, Harvard University Press,

Cambridge, 1982. A different interpretation of the same argument was initiated by Crispin Wright, "Rule-Following, Objectivity and the Theory of Meaning", in Steven H. Holtzman & Christopher M. Leich (eds.), *Wittgenstein: to Follow a Rule*, Routledge & Kegan Paul, London, 1981, pp. 99-117. A more recent one is due to John McDowell, "Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII (1992), pp. 40-52. (see also John McDowell, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts & London, 1998, pp. 221-262, essay 11 – "Wittgenstein on Following a Rule".) Each of these has generated various attempts to provide a solution. For a systematic summary of the debate generated by Kripke's version see, for instance, Paul Boghossian, "The rule-following considerations", *Mind* (1989), pp. 507-549 (a more updated survey can be found in Alexander Miller, *Philosophy of language*, UCL Press, London, 1998, pp. 153-219). Crispin Wright's version of the argument has received (*inter alia*) different replies from both McDowell and Gareth Evans (Gareth Evans, *Collected Papers*, Clarendon Press, Oxford, 1985, pp. 322-342, "Semantic Theory and Tacit Knowledge").

3. See Jerry Fodor, *Psychosemantics*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1987, Chapter 4 – "A theory of content and other essays". Gareth Evans' reply to Wright also seems to have a naturalistic bend.
4. I assume, of course, a version of the RFC. The condition that I pose on my puzzle is that a solution to the difficulties raised by it should automatically answer the difficulties raised by other (weaker) versions of RFC, the opposite being false.
5. Of course, there are an infinite number of applications of the rule to the same case.
6. We may perhaps speak in a similar fashion of 'understanding the concept of a correct translation between L1 and L2'.
7. Kripke's view seems to be that the point at stake is whether or not there can be any semantic relevant facts. It can be easily shown that my puzzle too pertains to that point. The semantic relevant facts can be either facts about the translator's behavior, or facts about her inner mental state. We can take what we have called the translation stipulations (translation rules, interpretations of the rules, etc.) to express the translator's inner mental states. All the previous seemingly correct translations may count as facts about the translator's behavior.
8. By bringing in, for instance, the concept of natural necessity, one may hope to strengthen the link between rules and the behavior according with the rules.
9. See, for instance, Pylyshyn's article on "Cognitive architecture", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, London, 1998. Besides Fodor, other envisaged authors are Dretske (see Dretske, F., *Knowledge and the Flow of Information*, MIT Press/Bradford Books, Cambridge, MA, 1981 and Dretske, F., *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*, MIT Press/Bradford Books, Cambridge, MA, 1988) and Stampe (see Stampe, D., "Toward a Causal Theory of Linguistic Representation", in P. French, T. Uehling Jr., and H. Wettstein (eds.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1977, pp. 81-102).

Similarities and Differences between L. Wittgenstein's and W.V.O. Quine's Philosophy

ION CEAPRAZ

A comparative analysis of Wittgenstein's and Quine's philosophical conceptions is of a real interest for understanding the evolution of some significant trends within the latter half of the twentieth century, as the work of both philosophers has considerably influenced not only the philosophy of logic, the philosophy of science, the philosophy of language and the philosophy of mind, especially in United Kingdom and the United States of America, but also the traditional fields of philosophy, such as logic, methodology, epistemology, ontology. Moreover, their ideas have had a more or less important influence upon some sciences like psychology, sociology, linguistics, the foundations of mathematics, the set theory.

At present, Wittgenstein's and Quine's works are commented on and interpreted, in philosophical literature, from different views and exegetes' view-point are very often incompatible. The various interpretations of Wittgenstein's and Quine's philosophical conceptions refer particularly to their spiritual grounds and sources, to their connections with other philosophical trends and, first of all, with the logical empiricism, to what continuity and disruption mean for the evolution of their philosophical visions, to the relation between the strong and weak (open) components of their philosophy, to the way their ideas were perceived in the last decades of twentieth century.

There are also controversies referring to the innovating and original elements of their philosophical work, to the relation between the critical and constructive dimension of their philosophy, to the possibility of a fruitful productive synthesis of some ideas of them both with a view to conceptual elucidation of the new discoveries in today's science.

Wittgenstein is considered to be one of the founders of analytic philosophy and the most influential representative of this trend, while Quine is considered to be its last representative or its first renegade, depending on the criteria accepted in setting the distinctive features of this philosophy.

A comparative analysis of the two thinkers' philosophical ideas may lead to rather different conclusions in so far as there are different interpretations, first of all, of the spiritual sources of their philosophy. If the early work of Quine is almost unanimously accepted to have been spurred both positively and negatively by the logical empiricism of the *Vienna Circle*, especially by Rudolf Carnap and afterwards by pragmatism and behaviorism, on the other hand, as for the early work of Wittgenstein, there are two different opinions. Some interpreters consider that Wittgenstein's influence upon the logical positivists of the *Vienna Circle* is important, others find it of a minor scope.

But there are vivid controversies among the exegetes Wittgenstein's work upon the spiritual sources of this early philosophy, namely some interpreters consider that Wittgenstein's outstanding logical theories, picture theory and the theory of truth function, are part of Fregean tradition or that *Tractatus* is only a more refined version of logical atomism. Other scholars consider that the logic in *Tractatus* is neither more nor less than an extension of the fundamental principles of the German interpretation of physics (pre-Machian German philosophy of physics represented by Helmholtz, Boltzmann but specially by Hertz) to an absolutely general explanation of what a formal description of material world, in all respects, will be as such. Even the ontology in *Tractatus* will be understood if Hertz's influence upon Wittgenstein is taken into account. Of course, Hertz couldn't more than Wittgenstein give examples of simple objects (of his physics). Objects are not perceived by means of empiric research. They are not arrived at by means of a conceptual analysis. We know they must exist by virtue of the requirements that must be met if the meaning of the laws of physics should be determinate [9: 217].

Particularly, Rom Harré asserts that the ancestor of the elementary objects theory is not the empiric English science, but the theoretical German physics as Hertz and Boltzmann conceived it.

Generally, according to this interpretation, the fundamental ideas in *Tractatus* originate from Frege's and Russell's ideas and innovations but their content is a generalization of the philosophy of physics from before E. Mach.

The comparative analysis of the two thinkers' ideas also has to take into account the fact that between two stages of evolution of Wittgenstein's thinking, known under the name of early philosophy and late philosophy, beyond their essential differences in understanding the language logic and the language and mind nature, there are elements of continuity too, referring to the specific character, aspects and mission of philosophy, to the relation between philosophy and science, to the specific of verification of statements and theories, to the relation between fact and value and so on. To Quine, we distinguish

the strong (immutable) components and the weak (open) components. The strong components are physicalism in ontology, extensionalism in logic, naturalism in epistemology, behaviorism in psychology (more exactly in language learning). The weak components are holism, revisability doctrine, translation thesis, indetermination thesis, reference impenetrability thesis and infacticity thesis [2: 543-544]. Generally, the exegetes of Wittgenstein's and Quine's work highlight the similarities and differences between their philosophical conceptions, particularly between Wittgenstein's late philosophy and Quine's maturity creation, after his liberation from logical positivism. However, for a more adequate analysis, it is necessary to compare both their early and late ideas, both their strong and weak components, as the main trends within the last decades of twentieth century fructified some ideas of the two thinkers not only from their late creation but also from their early one, particularly from *Tractatus*.

According to Hacker, there are at least the following reasons for a comparative study of Wittgenstein's and Quine's philosophical ideas: (a) the logical positivism heritage in the United States has been radically transmuted by Quine; (b) many ideas accepted by the contemporary American philosophy derive from Quine's work and are inimical to Wittgenstein's theories; (c) Quine's philosophy determines the end of that analytic philosophy practiced before and after 1920's, because it is incompatible with that of Quine's, fact justifying a detailed comparison between his philosophy with the later Wittgenstein's philosophy; (d) at first glance Wittgenstein's and Quine's philosophy seem to be considerably convergent, but at a close look, beyond real or apparent similarities, we'll find deep divergences.

At first sight, the convergent points would be the meaning theory, the denial or the doubt upon the analytic-synthetic distinction, the logical truth nature, the denial of the dogma of all sentences reducibility to the protocol sentences, the rejection of foundationalism in epistemology, the thesis of language learning upon training, also implying ostensive teaching, the idea that the way an expression was learnt or introduced is irrelevant for the status and rôle of that expression, the thesis of the radical translation, i.e. the translation of the language of a totally different linguistic community is a fruitful heuristic device to illuminate the concepts of language meaning and understanding. Both Wittgenstein and Quine also consider that there is an indetermination in the use of language and the interpretation of its use. They approach understanding of language behavioristically and holistically, they reject both the truth-correspondence theory and the truth-coherence one, they accept a holistic vision upon our web of connections and beliefs, they motivate why mathematical sentences are considered immune to falsification, they reject *de re* necessity, etc.

But behind similarities, there are deep differences because their philosophical interests differed, namely as Wittgenstein writes himself¹, in 1929, he made the transition from the question of truth to the question of meaning, but Quine made the transition from the question of meaning to the question of ontology and implicitly to its relation with scientific theory, ontological relativity, so that “the differences between the two philosophers are deep, the transition to the question of meaning leading to the high road of analytic philosophy, transition to the question of ontology leading to contemporary philosophical scientism” [8: 207]

If in *Tractatus*, Wittgenstein asserts that the meaning of a word is the object denoted, in *Philosophical Investigations* he considers that the meaning of an expression is its use in one of language-games. Both Wittgenstein and Quine reject theories alleging that the meaning of words are ideas in our mind or objects in reality. The meaning of a word has to be searched in its use. But, in Wittgenstein’s opinion, “the use” of an expression doesn’t mean only verbal behavior, as it is asserted in Quine’s work, but a rule-governed behavior, subject to some correctness standards, i.e. the use of an expression doesn’t mean only its users verbal behavior, but their verbal behavior and the other behaviors to the extent to which they obey the rules known for the right use of that expression”. The rules are recognized by the language users and their observance is achieved through understanding, custom and training. While Wittgenstein admits the explanatory value of rules, Quine denies it. Rules are admitted for common explanations of meaning and in recognition of the others explanations about what certain expressions mean. Rules precisely make a difference between the right on the wrong use, between sense and nonsense.

Although both Wittgenstein and Quine consider that the way an expression is introduced is irrelevant for its present status and role, that “there is no action at a distance in grammar”, according to Wittgenstein metaphorical expression, they justify this thesis in different manners. The status of a sentence is settled by its use which may alter in time, Wittgenstein asserts while Quine denies that rules have a constant role in language use as standards of correct use of expressions. Thus Wittgenstein considers that communication is possible by means of language if there is an agreement not only between definitions, as Quine asserts, but also between judgements. Wittgenstein writes in *Philosophical Investigations*, §242: “If language is to be a means of communication there must be agreement not only in definitions but also (queer as this may sound) in judgements. This seems to abolish logic, but does not do so. – It is one thing to describe methods of measurements, and another to obtain and state results of measurement. But what we call ‘measuring’ is partly determined by a certain constancy in results of measurement.”

Both Wittgenstein and Quine consider that language learning is achieved through training and that it doesn't presuppose innate ideas. Both of them assert that language learning implies ostensive procedures. But there are important differences between Wittgenstein's and Quine's opinions about the nature and rôle of the ostensive learning. Quine accepts and asserts a causal vision about ostensive teaching while Wittgenstein has a normative standpoint. For Quine, ostension is a matter of conditioning and induction.

Similarly, Wittgenstein considers that ostension presupposes behavior dispositions and discriminatory capacities. But Wittgenstein makes a difference between ostensive training and ostensive definition or explanation. For him, an ostensive definition is an explanation of what a word means and the explanation "is not an empirical proposition and not a causal explanation, but a rule, a convention" [30: 68] for the use of the explanandum, a standard for its correct application.

It is also important to emphasize that Wittgenstein doesn't put the ostensive definitions on the first place in relation to other forms of explanation of expression meaning. The ostensive definitions are not the language foundations. Wittgenstein criticized severely the traditional philosophical conception about language structure, according to which language expressions may be subdivided in definable and indefinable. The definable expressions make the network of lexically definable terms while the indefinable expressions are simple non-analyzable expressions, connecting language to reality. The idea that there are simple indefinable names connected to real objects through mental acts of meaning is a deeply erroneous conception about name and meaning. In this respect, for Wittgenstein there is no connection between language and reality because the explanations of meaning, including the ostensive definitions, remain in language. The objects point at are not "simple elements" which represent the ultimate metaphysical constituents of reality, but examples of a distinct use within language-games. The grammar of a word ostensively defined doesn't result from the essential nature of the object pointed at but it is produced by all rules for a word use. The meaning of a word is its use in a language and a word has a meaning only as a part of a language. There are not private or mental ostensive definitions because it can't exist a rule for a word use which can't be logically understood or followed by more than one person.

We can say that both Wittgenstein and Quine have a holistic vision upon meaning, understanding and our system of beliefs. Not only in *Philosophical Investigations* but even in *Tractatus*, Wittgenstein's interpretation of meaning is holistic but not synthetic, being exactly opposite to Russell's" [9: 233]. And in *Philosophical Investigations*, §199, he asserts that "to understand a proposition means to understand a language and to understand a language means to be master of a technique".

Both philosophers adopt a holistic vision about our knowledge and conviction system. This system consists of convictions which are differently connected to experience, some of them may be checked or falsified directly through experience, others are more profoundly comprised within the system (network). For Wittgenstein, "any testing, all confirmation or disconfirmation of an hypothesis takes place within the system. The system is the element where the arguments have their own life" [32: 105] and "A child learns to believe a host of things. I.e. it learns to act according to these beliefs. Bit by bit there forms a system of what is believed, and in that system some things stand unshakably fast and some are more or less liable to shift. What stands fast does so, not because it is intrinsically obvious or convincing: it is held fast by what lies around it" [32: 144].

And Quine emphasizes that the totality of our so-called knowledge or beliefs, from the most causal matters of geography or history to the profoundest laws of atomic physics or even pure mathematics and logic, is a man-made fabric which impinges on experience only along the edges... Any statement can be held true come what may, if we make drastic enough adjustments elsewhere in the system. Even a statement very close to the periphery can be held true in the face of recalcitrant experience by pleading hallucination or by amending certain statement of the kind called logical laws. Conversely, by the some token, no statement is immune to revision [18: 54-55]. And in [21: 100], Quine writes that "logic is, in principle, no less open to revision than quantum mechanics and the theory of relativity. There is no clear way of separating our knowledge into one part that consists merely in knowing the language and another part that goes beyond". But Wittgenstein argues that we can't give up to certain logical laws such as the non-contradiction one, because otherwise that would be tantamount to give up to "thinking", "reasoning", "judgement". Moreover, Wittgenstein denies that certain empiric statements such as "world has existed for a long time", could be revised or rejected. Although these statements neither mathematical sentences nor logical ones, they are deeply rooted in our web of beliefs, though they are not necessary truth, they can't be revised. Of course, the logical laws take a special part in our system of beliefs, they represent rules of inference which make connections between the network knots. The abandonment of these laws, such as the contradiction one, is not only "inopportune", as Quine says, but this abandonment would imply that our network of beliefs became absolutely incoherent.

The holistic conception of both Wittgenstein and Quine implies the rejection of foundationalism in epistemology. Wittgenstein amply argues, especially in *Philosophical Investigations* and *On Certainty* the impossibility of a private language undermining the idea that knowledge has private foundations. Quine, too, accepting the holistic

vision about cognition, rejects the classical foundationalism and, implicitly, he rejects the idea of a first philosophy. Wittgenstein replaces the classical foundationalism by a socialized epistemology, which becomes a branch of nature sciences, inspiring from sciences like psychology, neuropsychology, physics and others. In the two thinkers' work, there is also present the problem referring to the relations between understanding, interpretation, translation and indeterminacy. In Quine's work there are two theses about the indeterminacy of reference and meaning. The referential indeterminacy is also known under the name of the inscrutability of reference or the ontological relativity, while the indeterminacy of meaning is mentioned both as the indeterminacy of translation and as the thesis about the radical translation [17: 597]. Similarly, Wittgenstein mentions the radical translation of a language totally different from ours as a heuristic device, in order to clear up the notions of language, meaning and understanding.

In *Philosophical Investigations*, §206 he writes: "Suppose you came as an explorer into an unknown country with a language quite strange to you. In what circumstances would you say that the people there gave orders, understood them, obeyed them, rebelled against them, and so on? The common behavior of mankind is the system of reference by means of which we interpret an unknown language". Quine's thesis on indeterminacy of translation results from empiricist point of view of him about subdetermination of theory by experience. Wittgenstein also develops the idea of indeterminacy in use of language and of interpretation of its use. The thesis of radical translation elucidates some aspects of the relation between language and reality and it is tackled by both philosophers in a behavioristic view. According to Quine, language is a complex of present dispositions to verbal behavior [19: 27]. The relation between meagre, the input i.e. sensorial stimulation, and a torrential output, i.e. our science in its whole, shows us the report between data and theory and the way a theory of nature transcends any available evidence [20: 83]. But in asserting the theory of indeterminacy of translation, Quine passes from a rigorous behaviorism that appears in [20] to a much weaker behavioristic conception as we may see in [22]. What is behavioristic in Wittgenstein's conception upon understanding is the fact that he considers the distinction between "outer" and "inner" irrelevant because understanding is not a mental state but an ability. When an explorer (linguist) reaches a foreign country he can understand the native language only through his connections with the rest of life of the natives. And, "a form of life consists in community's agreement upon natural linguistic reactions manifested in definitions, judgements and, finally, in behavior" [7: 142]. For Quine, any understanding is a translation. To understand a language, to determine its ontological commitments always mean to

translate it into another language. Quine asserts that "it is pointless to say what the objects of a theory are more than we say how to interpret or reinterpret a theory by means of another one" [20 : 50]. Nevertheless we can't write an equality sign between understanding, translation and interpretation. Not any understanding implies translation. Not any interpretation is a translation. Translation is an interpretation of language sentences in another language. But there are interpretations within the same language having the mission of elucidating through clearer paraphrases, especially when an expression admits different interpretations. Thus, according to Wittgenstein, the purpose of an interpretation is to replace a worse understanding by a better one. In [31 : §198] Wittgenstein wonders : "But how can a rule show me what I have to do at *this* point? Whatever I do is, on some interpretation, in accord with the rule' – That is not what we ought to say, but rather : any interpretation still hangs in the air along with what it interprets, and cannot give it any support. Interpretations by themselves do not determine meaning." Wittgenstein rejects Quine's behavioristic methodology which considers that "the given" for the field linguist (in the case of radical translation) are the sensorial stimuli and the answers to those stimuli, characterized through bodily movements and sound emissions. In Wittgenstein's field linguist, "the given" are the human forms of life. In Wittgenstein's opinion, "Someone coming into a strange country will sometimes learn the language of the inhabitants from ostensive definitions that they give him and will often have to *guess* the meaning of these definitions ; and will guess sometimes right, sometimes wrong" [31 : §32]. So in opposition to Quine, Wittgenstein considers that the explanations of meaning (particularly the ostensive definitions) have a major part in the process of translating.

In general, there are profound differences between Wittgenstein's outlook and Quine's behavioristic outlook on knowledge, understanding, meaning, interpretation and translation. In fact, within the framework of the behavioristic vision, we distinguish, at least, four types of behaviorism : metaphysical, empiric, methodological and logical. So, at the one end of the spectrum, there is a strong behavioristic vision, under the form of the metaphysical behaviorism which denies the existence of mental process, states and events, admitting an eliminatory materialism, and at the other end, there is a weak behavioristic vision under the form of the logical behaviorism, asserting that the sentences about the mental are equivalent in meaning to the sentences about behavior or behavioral dispositions. Long before the elaboration of *Philosophical Investigation*, Wittgenstein considers that what is behavioristic in his outlook resides only in the fact that he doesn't make a distinction between "outer" and "inner" is irrelevant as far as the understanding and meaning matter is concerned. Some exegetes of Wittgenstein's work consider that we may speak about, at most, a form

of logical behaviorism in his vision, according to which there is a conceptual connection between the inner states and their behavioral manifestation. Later on, especially in *Philosophical Investigations*, Wittgenstein denies that he would defend any form of behaviorism. Thus, in [31 : 304] he writes: "But you will surely admit that there is a difference between pain-behavior accompanied by pain and pain-behavior without any pain? – Admit it? What greater difference could there be? – "And yet you again and again reach the conclusion that the sensation itself is a *nothing*". Of course, Wittgenstein doesn't deny that anything, with the exception of the human behavior, is fiction, but is a grammatical fiction, that we know we have a pain through an introspective examination of a mental object [31 : 307]. For Wittgenstein, there are logical connections between the mental and the external manifestation, he believes that the inner is verified through external behavioral criteria, that the inner states, events and process may often appear without any external manifestation, the same as a behavior may occur without an inner appropriate state. The grammar of the expression of "inner" is not the grammar of some names of mental objects, neither is a grammar of the correlation between two distinct fields and neither is only a grammar of behavior. Wittgenstein's considerations upon the philosophy of psychology had the mission to go beyond the alternative dualism-behaviorism, mentalism-physicalism.

Quine, too, neglected grammar and implicitly, the grammatical form of expression within the translation process. Quine's assertion that the expression "gavagai" may be translated either with "rabbit", "rabbit stage", "undetached rabbit part" or with "rabbithood" is wrong because the grammar of these expressions, their combinatorial possibilities in language is wholly different. Some exegetes of Quine's work consider that his "programme of naturalizing epistemology is not driven by the actual exigencies of producing an empirical account of how human beings, given the cognitive capacities they possess, are able to construct a reasonably adequate picture of the universe they inhabit. Quine's inspiration comes from the library, not the laboratory" [2 : 561].

The analysis of analytic-synthetic distinction takes a central part in Quine's work, and beginning with [18], it is present in almost all his subsequent books. Quine rejects the idea that there would be a distinction between the truths based only on the meaning of terms independently of facts and the synthetic truths based on facts.

In the critics on the distinction analytical-synthetic statements, Quine analyses in great detail the assumptions implied by the attempt of reducing the analytical sentences properly so called to logical ones. Such attempt resorts to the notions of synonymy, necessary coextensionality etc. in its turn, the concept of necessity is explained through the concept of analyticity. Quine also compels attention that when analytical sentences are turned into logical ones, extensional

synonymy does not ensure cognitive synonymy. Quine argues that Rudolf Carnap failed to explain the general concept of analyticity. Besides, the strategy of analytical empiricism to interpret this distinction as a distinction between sentences which can't be falsified through experience was rejected by Quine's holistic conception about confirmation, where becomes pointless to look for a demarcation line between synthetic statements, which are contingently valid on the basis of experience, and analytical statements, which are generally valid" [18 : 69]. "Taken collectively, science has its double dependence upon language and experience; but this duality is not significantly traceable into the statements of science taken one by one." [18 : 68]

In opposition to Quine, who was little interested in investigating different types of sentences in natural and scientific language, Wittgenstein was interested, first of all, in the nature of the "necessary truth", without resorting to the concept of analytical truth. The representatives of the logical empiricism, beside the fact that they included in the same category the logical truths, the mathematical truths and the analytical ones, they proved to be helpless in elucidating the specific nature (specificity) of the necessary metaphysical sentences.

Wittgenstein motivated the necessity of an ample logical analysis of sentences, in detail, analysis revealing their amazing variety. Depending on the way a sentence is used, it may be a logical sentence, an analytical sentence, a grammatical sentence (a necessary truth), etc. Also in science, a sentence, varying with its rôle, may be used in a context for a definition, in other context for an empiric sentence, etc. But Wittgenstein insists upon the fact that no sentence may be used both for an empiric proposition and for a grammar rule in the same time. Wittgenstein considers that the standpoint (viewpoint) of the logical empiricists concerning the analytical sentences (necessary truths), i.e. they are true in virtue of their meaning, is the result of conceiving meanings as entities.

For Wittgenstein, logical truths are vacuous, senseless (but not nonsense). Although all of them say the same thing, that is nothing, they nevertheless differ, because they are intimately bound of the inference rules and different tautologies may be related to different rules of inference. Even "non-analytic necessary truths, such as 'Red is darker than pink' are grammatical propositions even though they are not transformable into logical truths by substitutions of synonyms" [8 : 214]. Necessary truths are unassailable, they are rules of representation or norms of description and, under certain circumstances, there is possibility to turn some empiric propositions into norms of representations. Hacker illustrates such situation with the proposition "Acids are proton donors" which was an empirical discovery, but it was transformed into a rule: "a scientist no longer calls something 'an acid' unless it is a

proton donor and if it is a proton donor, then it is to be called 'an acid', even if it has no effect on litmus paper" [8: 215]. Though it is obvious that necessary truths are not immutable. If we change the form of life where expressions are deeply embedded, we also change the meanings of those constitutive expressions.

So, both Wittgenstein's late philosophy and Quine's philosophy have rejected the logical empiricist outlook on logical truths as truth obtained through convention, or by virtue of meanings, because both philosophers rejected the conception about meanings as ideas in mind, as abstract entities. Such conception is being in Wittgenstein's opinion a mythical conception about meaning taken as an entity.

Of course, we could also mention other similarities and differences between Wittgenstein's late philosophy and Quine's philosophy, concerning the ontological problems, language nature and so on.

In general, the comparative analysis of Quine's and Wittgenstein's philosophical outlooks (in specially late philosophy of Wittgenstein) shows, that "the one is an exemplary 'hedgehog', a methodological monist, a defender of scientism in philosophy, a naturalized epistemologist, a propounder of an ontology guided by physics and canonical notation. The other is a paradigmatic 'fox' who viewed scientific method in philosophy as the worst source of misconceived metaphysics, a methodological pluralist appalled at the misguided idea knowledge and that the only forms of understanding are scientific, who socialized epistemology without naturalizing it, held the canonical notation of mathematical logic to have completely deformed the thinking of philosophers, and rejected the intelligibility of ontology as conceived by the philosophical tradition [8: 227].

In the philosophical literature of the last decades of the twentieth century, Wittgenstein's and Quine's ideas and viewpoints have been amply commented on and estimated correctly or incorrectly, favorably or unfavorably. It has been submitted to a severe critique particularly Wittgenstein's idea that philosophy can't be a theory, that philosophy isn't one of nature sciences [28: 4.111]. Though, under Wittgenstein's influence, especially in the continental Europe, analytical hermeneutics has been developed, the main orientation in the American philosophy at the end of the twentieth century, accepting Quine's arguments against analytical-synthetic distinction, has considered that philosophy is in prolongation of science and that this one has the same mission like science to build conceptual edifices and that its methods will be similar to those of science. More and more philosophers who have been influenced both by Wittgenstein and Quine, insist upon idea that philosophy has the mission to achieve a synthesis, going beyond logical analysis: "because we live in one world, we ought to be able to explain exactly how the different parts of that world relate to each other and how they all hang together in a coherent whole. I want to emphasize

the words *synthesis* and *synthetic* because I was brought up by – and usually thought of as belonging to – a bunch of philosophers who think of themselves as doing something called ‘analytic philosophy’. Analytic philosophers take philosophical questions apart and analyze them into their component elements. They do what is called ‘logical analysis’. This book contains a lot of logical analysis, but it is also a book in which I put things together. It is a synthesis by an analyst. Building on my earlier writings, I want to explain how certain essential parts of mind, language, and social reality work and how they form a coherent whole [24 : 7-8]. The spirit of *Tractatus* and not of *Philosophical Investigation* has prevailed in the philosophy of language and philosophy of mind within the last decades of the twentieth century. Some fundamental ideas in *Tractatus* such as: “man possesses the ability of making languages in which any meaning may be expressed without having any idea regarding the way in which every word denotes and regarding what that word denotes...” and that “language disguises the thought so that the form of the dressed thought can’t be inferred from the external shape of clothes” [28 : 4002], or that “it is in the essence of the sentence that it can communicate to us a new meaning” [28 : 403] have been developed both inside within the framework of philosophy investigations and outside, by the theoretical linguistics.

Donald Davidson is one of the philosophers who criticized but also turned to good account some ideas of Wittgenstein’s and Quine’s thinking. He tried to elaborate a philosophical theory of meaning for natural languages. While Quine used the thesis of the radical translation as heuristic mean to prove that there are not reliable observational modalities for settling synonymy, and that any understanding is a translation, Davidson motivates that any understanding is an interpretation and so interpretation is essentially a translation. Just like Wittgenstein in *Tractatus*, Davidson tries to prove that “language, in its deep structure, is extensional.” [25 : 269]. The linguistics elaborated by Noam Chomsky has also many similarities with the spirit in *Tractatus*.

Finally, many philosophers interested in the philosophy of science, the philosophy of language and the philosophy of mind reveal both the limits and merits of Wittgenstein and Quine in understanding the mission and destiny of philosophy in future. They insist upon the fact that the elucidation mission of philosophy never ends and the necessity of clarifying our conceptual structures is more necessary within the periods when the discoveries in natural or socio-human sciences have changed and change some of our fundamental concepts and suppositions about society, mind and knowledge, such as the theory of relativity, the discovery of paradoxes in the naïve set theory, Freud’s theory, Gödel’s incompleteness theorems, noneuclidean geometries, the quantum

mechanics, molecular biology, neurophysiological psychology, computers science, cybernetics and so on.

After any important discovery, philosophers have the mission to restore the trust in real world intelligibility, in our mind ability to know, reformulating some of rationality criteria. But philosophy task can't be reduced to obtaining a clear understanding of something already known. Moreover, "on the background of the philosophical thinking there has come to contemporary knowledge fields including mathematical logic, computer science, cognitive psychology, artificial intelligence and statistics. There are other subjects, such as economics, for which philosophical tradition has been equally important" [5 : 369]. Wittgenstein himself through his considerations upon the philosophical psychology field contributed to stimulating investigations in the cognitive psychology and cognitive science. Among the important contributions of philosophy to the development of some new fields of scientific disciplines, Glymour in [5] mentions the name of Donald Davidson for his interpretations given to some human phenomena in the prospect of decision theory, contribution of Patrick Suppes to the mathematical theory of psychological measurement. Other philosophers have made an important contribution to understanding of the structure and implications of the modern theories about space and time, to investigation of the mathematical structure of sound inferences, to the analysis of inference and causal prediction to the development of the logical system of representing formal aspects of our theories about belief, obligation and necessity, to the development of computer theory, of statistics, of fundamentals of mathematics, of physics, etc. Philosophers also insist upon the elaboration and formulation of a scientific or of other nature discipline, including the socio-human disciplines, of rationality standards, which the specialists of these disciplines may ignore for different reasons. For instance, J. Rawls's book about the justice theory offers an understanding of the fairness ideals in the prospect of the decision theory, in order to plead for coercion upon the political and economic institutions in a way that was totally unknown to the political sciences and the economic theory [5 : 371].

So, confusions and conceptual misunderstandings may be possible anytime, skepticism amplification implicitly, and especially when deep conceptual changes in science happen, there is a real need to revise the concepts of mind and body, perception, thinking and language, consciousness and self-consciousness. And every time we do need philosophy in order to re-debate upon and elucidate these concepts. Moreover, philosophy, drawing upon the factual and mathematical knowledge, has stimulated the appearance of some new trends and orientations in scientific research, and in a perspective specific to itself, philosophy wonders every time who we are and how we refer to the

world, what conditions of possibility for our cognition are, i.e. what we can and can't know, how we can choose the best way in life.

It is too soon to appreciate in a high degree of objectiveness the significance of Wittgenstein's philosophical contribution, not to mention of Quine's. There are philosophers who highly appreciate Wittgenstein's work and who continue his manner of thinking. But even these ones have severely criticized some of Wittgenstein's viewpoints. Others motivate that Wittgenstein's influence upon twentieth century philosophy has been limited enough and that "the most part of what has happened to philosophy in his time and ever since is exactly what his writings forbid, i.e. the methodical investigation of these philosophical matters about which he says that they may be cleared up when somebody deals with language in a suitable way"[7 : 185]. Even a large number of contemporary analytic philosophers have practiced philosophy on the dominant feature of the philosophical tradition, elaborating, in a perspective specific to this philosophy, metaphysical (ontological) and epistemological theories, and also theories within some fields partly or totally neglected by Wittgenstein, such as ethics, the political philosophy and the philosophy of law. We have mentioned above that in the contemporary philosophy, particularly in the anglophone one, the spirit of *Tractatus*, has prevailed upon the spirit of *Philosophical Investigation* and that we can find many similitudes between the ideas in *Tractatus* and Chomsky's theoretical linguistics, and also essential differences. Even a large member of Quine's ideas have been severely criticized lately [see 10 ; 12 ; 15 ; 17 ; 26], some exaggerations, some dogmas or indomitable contradictions being obvious in his outlook.

But critiques come mostly towards Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, beginning, let's say, with B. Russell's opinion that this paper is a "suave (gentle) evasion of paradoxes" and ending with the assertion that he "is taken by many to have shown that our discourse is a series of mutually untranslatable and incommensurability language games. We are not engaged in one big language game, in which there are universal standards of rationality and everything is intelligible to everybody, but in a series of smaller language games, each with its own inner standards of intelligibility" [24 : 4].

Of course, many ideas of Wittgenstein and even of Quine concerning the philosophy of language and philosophy of mind are rejected, others are revised and improved by the present investigations in the language philosophy, the theoretical linguistics, the artificial intelligence, cybernetics, the computer science, psychology, the philosophy of mind, etc. But we do not have to forget that both Wittgenstein, particularly in the philosophy of mind, and Quine, particularly in the philosophy of language, have the merit of having tackled new vast problems in these relevant fields of the present philosophy. These two

great thinkers considerably contributed to promoting the interest in language and mind and "the field in which the philosophical community has had the biggest benefit is Wittgenstein's philosophy of mind" [7 : 191] and "for a large number of philosophers, the philosophy of mind is now first philosophy. Problems about language, knowledge, ethics, society, free will, rationality, and a large number of other topics are best approached by way of an understanding of mental phenomena" [24 : IX, X].

References :

1. Bouveresse J., "La notion de 'grammaire' chez le second Wittgenstein", in *Revue Internationale de Philosophie*, Nos. 88-89, 1969, Fasc. 2-3.
2. Fogelin J. Robert, "Quine's Limited Naturalism", in *The Journal of Philosophy*, No. 11, November 1997.
3. Gemes Ken : "The Indeterminacy Thesis Reformulated", in *The Journal of Philosophy*, No. 2, February 1991.
4. Glock Haus Johann, "Philosophy, Thought and Language", in *Thought and Language*, Cambridge University Press, 1997.
5. Glymour Clark, *Thinking Things Through. An Introduction to Philosophical Issues and Achievements*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England.
6. Granger G., "Wittgenstein et la métalangue", in *Revue Internationale de Philosophie*, Nos. 88-89, 1969, Fasc. 2-3.
7. Grayling C.A., *Wittgenstein*, Humanitas, București, 1996.
8. Hacker P.M.S., *Wittgenstein's Place in Twentieth - Century Analytical Philosophy*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, U.K., 1997.
9. Harré Rom, "Wittgenstein, Science and Religion", in *Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Number 296, April 2001.
10. Hintikka Jaakko, "Three dogmas of Quine's empiricism", in *Revue Internationale de Philosophie*, No. 4, 1997.
11. Honer M. Stanley, Hunt C. Thomas and Okholm L. Dennis, *Invitation to Philosophy*, Wadsworth Publishing Company, Boston, USA, 1996.
12. Koehler J. Conrad, "Quine and the Ontological Controversies", in *Revue Internationale de Philosophie*, Nos. 99-100, 1972, Fasc. 1-2.
13. Langier Sandra, "De Quine à Carnap : l'empirisme logique aujourd'hui", in *Revue Internationale de Philosophie*, No. 4, 1997.
14. Lewis A. Harry and Holdcraft David, "Quine on the threshold of evidence" in *Revue Internationale de Philosophie*, No. 4, 1997.
15. Linsky Leonard, "Referential Opacity", in *Revue Internationale de Philosophie*, Nos. 99-100, 1972, Fasc. 1-2.
16. McGuinness F.D., "Philosophy of Science in the Tractatus", in *Revue Internationale de Philosophie*, Nos. 89-89, 1969, Fasc. 2-3.
17. Orenstein Alex, "Arguing from inscrutability of reference to indeterminacy of meaning" in *Revue Internationale de Philosophie*, No. 4, 1997.
18. Quine W.V.O., "Două dogme ale empirismului", în *Epistemologie. Orientări contemporane*, Editura Politică, București, 1997.

19. Quine W.V.O., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.
20. Quine W.V.O., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York and London, 1969.
21. Quine W.V.O., *Philosophy of Logic*, Prantice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J. 1970.
22. Quine W.V.O., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London, 1990.
23. Rorty Richard, "Wittgenstein, Heidegger și reificarea limbajului", in Richard Rorty, *Pragmatism și filosofie postnietzscheană*, Editura Univers, București, 2000.
24. Searle John, *Mind, Language and Society. Philosophy in the Real World*, Phoenix, London, 1999.
25. Smart J.J.C., "How to Turn the *Tractatus* Wittgenstein into (Almost) Donald Davidson", in *Truth and Interpretation. Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1986.
26. Thomson Manley, "Quine and the Inscrutability of Reference", in *Revue Internationale de Philosophie*, Nos. 99-100, 1972, Fasc. 1-2.
27. Volpi Franco, "Wittgenstein et Heidegger: Le Dépassement de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale", in *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Les Bresses de L'Université Lauvain.
28. Wittgenstein Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas, București, 2001.
29. Wittgenstein Ludwig, *Caietul albastru*, Humanitas, București, 1993.
30. Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Grammar*, ed. R. Rhees, Blackwell, Oxford, 1974.
31. Wittgenstein Ludwig, *Philosophical Investigations*, ed. G.E.M. Anscombe and R. Rhees, Blackwell, Oxford, 1958.
32. Wittgenstein Ludwig, *On Certainty*, ed. G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, Blackwell, Oxford, 1969.

Notes :

1. In the first tome of the eighteen ones of Wittgenstein's manuscripts written between 1929-1944, he shows: "I do believe that my way of philosophizing is new... This method is essentially the passing from the truth matter to the meaning matter." See [8 : 85].

Despre autori

Ion Ceapraz (Craiova). Doctor în filosofie al Universității din București. Profesor universitar, Catedra de filosofie a Universității din Craiova. Lucrări principale: *Conceptul de realitate obiectivă. Considerații logico-epistemologice*, 1976; *Empiric și teoretic în cunoașterea științifică*, 1987. Aproximativ 40 de articole și studii pe probleme de filosofia științei, filosofia limbajului și filosofia logicii. Printre acestea – „Reconstrucția structuralistă a termodinamicii”, 1985; „Controverse actuale asupra naturii propozițiilor sintetice a priori”, 1998; „Probleme actuale ale filosofiei limbajului”, 1999.

Mircea Dumitru (București). Absolvent al Facultății de filosofie din Universitatea București, promoția 1985. Fulbright Junior Researcher (1993-1994). Bursă de studii doctorale (Tulane University, 1994-1998). Visiting Professor, City University of New York, 1999 și în Departament of Philosophy, New York University, 2001. Doctor în filosofie, specializarea *logică*, al Tulane University, New Orleans, SUA 1998 și doctor în filosofie, specializarea *Filosofia limbajului*, al Universității din București, 1998. Conferențiar la Facultatea de filosofie din Universitatea București. Publicații mai importante: *On Incompleteness in Modal Logic. An Account through Second-Order Logic*, USA, 1998; *Modalitate și incompletitudine. Logica modală ca logică de ordin superior*, București, 2001.

Gheorghe-Ilie Fârte (Iași). Doctor în filosofie, specializarea logică (2000). Lector la Catedra de Logică și Filosofie sistematică a Facultății de Filosofie din cadrul Universității „Al.I. Cuza”. Domenii de interes științific: logică, teoria comunicării, retorică. A publicat *Regimuri ale cantității în logica formală*, Iași, 1999; *Elemente de teoria comunicării*, Iași, 2001; mai multe articole și recenzii pe teme de logică și semiotică, în reviste de specialitate.

Mircea Flonta (București). Studii în filosofie și doctor în filosofie la Universitatea București (1970). Bursier al Fundației „Alexander von Humboldt” (Bonn). Profesor la Facultatea de filosofie a Universității București. Cărți: *Adevăruri necesare?*, 1975; *Presupoziții filosofice în știința exactă*, 1985; *Cum recunoaștem pasărea Minervei?*, 1988; *Cogniție. O introducere critică în problema cunoașterii*, 1994; *Imagini ale științei*, 1994. Numeroase articole și studii pe teme de epistemologie, filosofia științei și filosofia limbajului. Editor (coordonator) și coeditor al unor volume de studii.

Adrian-Paul Iliescu (București). Absolvent al Facultății de filosofie din București 1976, doctor în filosofie la aceeași universitate cu o teză de filosofia

limbajului în 1983. A fost „Visiting Fellow” la Cambridge University (Colegiul St. John's), Oxford University, The Institute for Human Sciences in Vienna, bursier al Fundației „Alexander von Humboldt” și „Visiting Fellow” între 1994 și 1996 la Universitatea din Bielefeld. A ținut numeroase prelegeri (în special pe teme de filosofia limbajului, metafilosofie și despre Wittgenstein) în Germania și Marea Britanie. În prezent profesor al Facultății de filosofie, Universitatea București. Principalele cărți: *Filosofia limbajului și limbajul filosofiei*, 1989; *Conservatorismul anglo-saxon*, 1994; *Liberalismul, între succese și iluzii*, 1998; *Solitude and the Birth of Modernity*, 1999; *Wittgenstein – Why Philosophy is Bound to Err*, Frankfurt am Main, 2000.

Paul Kun (Timișoara). Absolvent al Facultății de Filosofie din București, secția filosofie, promoția 1982. Doctor în filosofie al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca, în 1999, cu o teză despre subiectul epistemic și raționalitatea științifică. Bursier al A.U.P.E.L.F.-U.R.E.F. Domenii de specializare: filosofie cognitivă, filosofia spiritului, filosofia acțiunii, filosofia științelor socio-umane. Lector la Catedra de filosofie a Facultății de Litere, Filosofie și Istorie de la Universitatea de Vest din Timișoara. Studii publicate: „Antropologie filosofică”; „Semnificația apriorismului în structuralismul francez contemporan”; „Rationalité et raisonnable”.

Ștefan-Augustin Minică (Cluj). Absolvent al Universității „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca; a absolvit masteratul de filosofie teoretică în cadrul Universității București; beneficiar al unei burse oferite de Oficiul Național de Burse și Center of International Mobility ca „visiting student” la Universitatea din Helsinki. Doctorand la Universitatea „Babeș-Bolyai” din Cluj-Napoca. Lucrări publicate: „Teoria semantică a adevărului – direcții de interpretare”, 1997; „Abordarea deflaționistă a adevărului”, 1998.

Ilie Pârvu (București). Studii și doctorat în filosofie la Universitatea București; bursier al Fundației „Alexander von Humboldt”. Profesor al Facultății de filosofie din Universitatea București. Publicații: *Semantica și logica științei*, 1974; *Teoria științifică*, 1981; *Introducere în epistemologie*, 1984, 1998; *Infinitul și infinitatea lumii*, 1985; *Arhitectura existenței*, 1990; *Filosofia comunicării*, 2000; *Cum se interpretează operele filosofice*?, 2001.

Rainer Schubert (Viena). Studii de filosofie și doctorat în filosofie la Universitatea din Viena. Atașat cultural al Ambasadei Austriei la București. Profesor asociat la Facultatea de filosofie, Universitatea București. Publicații mai importante: *Zur Möglichkeit von Technikphilosophie. Versuch einer modernen Kritik der Urteilskraft*, Viena, 1989; *Was heißt sich im Denken orientieren? Eine christlich-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main, 1995.

Gerard Stan (Iași). Absolvent al Facultății de filosofie, Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași (1995); studiile aprofundate în cadrul aceleiași facultăți, specializarea „Filosofia și spiritualitatea răsăriteană” (1996). Asistent la Catedra de Logică și Filosofie Sistematică, Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași. Publicații: *Cunoașterea și jocurile de limbaj* (1998), *Tractatus*

Logico-Philosophicus. Interpretarea etică (1999), *Conceptul de lege a naturii. Accepțiuni moderne* (1999), *Conceptul de lege în filosofia lui Vasile Conta* (2000), *Limitele interpretării și limitele limbajului* (2001), *Dinamismul contradictoriu al stării T și boala mentală* (2001).

Cătălin Stănciulescu (Craiova). Absolvent al Facultății de Electromecanică (Universitatea din Craiova) și al Facultății de Litere și Istorie, secția Filosofie-Sociologie (Universitatea din Craiova); doctorand al Universității Babes-Bolyai din Cluj. Preparador la Catedra de Filosofie a Facultății de Istorie, Filosofie, Geografie, Universitatea din Craiova. Articole publicate: „Cauzalitate și computație”, 2001; „Conceptul de model în logica modală”, 2000; „Mit și metaștiință”, 2001.

Constantin Stoenescu (București). Absolvent al Facultății de Filosofie a Universității București. Doctor în filosofie la aceeași universitate. În prezent este lector la Universitatea București, Catedra de Filosofie teoretică și logică. Publicații: *Teoria cunoașterii. Teme – texte – literatură* (în colaborare cu M. Flonta și Gh. Ștefanov), 1999.

Gheorghe Ștefanov (București). Studii la Facultatea de Filosofie a Universității București. În 2001 primește titlul de doctor în filosofie cu o teză pe tema filosofiei limbajului la Wittgenstein. Asistent la Facultatea de Filosofie din Universitatea București. A publicat mai multe articole în țară și străinătate, dintre care amintim: ‘Wittgenstein’s Challenge to the Contemporary Philosophy’, 1997. A editat antologia *Teoria cunoașterii. Teme – texte – literatură* împreună cu Constantin Stoenescu și Mircea Flonta.

About the Authors

Ion Ceapraz (Craiova). B.A. and Ph.D. in Philosophy at the University of Bucharest. Full Professor, Dep. of Philosophy, University of Craiova. Published works: *The Concept of Objective Reality. Logico-epistemological Considerations*, 1976; *Empirical and Theoretical in the Scientific Knowledge*, 1987. Around 40 papers and studies on topics in the philosophy of science, philosophy of language and philosophy of logic.

Mircea Dumitru (București). B.A. and Ph.D. in Philosophy at the University of Bucharest (1998). Fulbright Junior Researcher (1993-1994). Ph. D. in Philosophy at the Tulane University, 1998. Visiting Professor, City University of New York, 1999 and Department of Philosophy, New York University, 2001. Associate Professor, Faculty of Philosophy, University of Bucharest. Publications: *On Incompleteness in Modal Logic. An Account through Second-Order Logic* (in English), USA, 1998; *Incompleteness and Modality. Modal Logic as Higher-Order Logic*, București, 2001.

Gheorghe-Ilie Fârte (Iași). Ph.D. in Philosophy in 2000 with a thesis on logic. Assistant Professor at the Dep. of Logic and Sistematical Philosophy at the Faculty of Philosophy, 'Alexandru Ioan Cuza' University. Research Interests: Logic, Theory of Communication, Rhetorics. He has published *The Status of Quantity in Formal Logic*, Iași, 1999; *The Theory of Communication*, Iași, 2001 and other articles and reviews on topics in logic and semiotics.

Mircea Flonta (București). B.A. and Ph.D. in Philosophy at the University of Bucharest (1970). He was a Fellow of the *Alexander von Humboldt Foundation* in Bonn. Full Professor at the Faculty of Philosophy, University of Bucharest. Published books: *Necessary truths?*, 1975; *Philosophical Presuppositions in the Natural Sciences*, 1985; *Cognitio. A Critical Introduction into the Problem of Knowledge*, 1994; *Images of Science*, 1994; *How Do We Recognize Minerva's Owl?*, 1998. Many articles and studies on topics in epistemology, philosophy of science and philosophy of language. Editor and co-editor of several volumes.

Adrian-Paul Iliescu (București). B.A. in Philosophy at the University of Bucharest (1976). Ph.D. in Philosophy at the same university with a thesis in the Philosophy of Language (1983). *Visiting Fellow* at Cambridge University (St John's College), Oxford University, The Institute for Human Sciences in Vienna etc. He was a Fellow of the *Alexander von Humboldt Foundation* (1994-1996) and a Visiting Fellow at Bielefeld University (Germany) during that period of time. He has lectured extensively (especially on topics in

Wittgenstein's philosophy of language and metaphilosophy) in Germany and Great Britain. Main books : *Wittgenstein – Why Philosophy Is Bound to Err*, Frankfurt am Main, 2000 (in English); *Solitude and the Birth of Modernity*, 1999 (in English); *Liberalism, between Success and Illusion*, 1998; *The Anglo-Saxon Conservatism*, 1994; *The Philosophy of Language and the Language of Philosophy*, 1989.

Paul Kun (Timișoara). B.A. in Philosophy at the University of Bucharest (1982). Ph.D. in Philosophy at the 'Babes-Bolyai' University in Cluj (1999) with a thesis on the epistemic subject and the scientific rationality. Fellow of A.U.P.E.L.F.-U.R.E.F. Areas of specialization: Philosophy of cognition, Philosophy of mind, Philosophy of the social sciences. Assistant Professor at the Dep. of Philosophy, Literature and History from the Western University, Timisoara. Published studies: 'Philosophical Anthropology', 'The Signification of the A Priori for the Contemporary French Structuralism', 'Rationalité et raisonnable'.

Ștefan-Augustin Minică (Cluj). B.A. in Philosophy at the 'Babes-Bolyai' University in Cluj. M.A. in Philosophy at the University of Bucharest. Visiting Student at the Helsinki University. Enrolled for the Ph.D. at the Babes-Bolyai' University. Published papers: 'The Semantical Theory of Truth – Lines of Interpretation', 1997; 'The Deflationary Theory of Truth', 1998.

Ilie Pârvu (București). B.A. and Ph.D. in Philosophy at the University of Bucharest. He was a Fellow of the *Alexander von Humboldt Foundation*. Full Professor at the Faculty of Philosophy, University of Bucharest. Published books: *The Semantic and the Logic of Science*, 1974; *The Scientific Theory*, 1981; *Introduction to the Epistemology*, 1984, 1998; *The Infinite and the Infinity of the World*, 1985; *The Architectonic of the Existence*, 1990; *Philosophy of the Communication*, 2000; *How Do We Interpret the Philosophical Works?*, 2001.

Rainer Schubert (Vienna). B.A. and Ph.D. in Philosophy at the Vienna University. Cultural Attaché at the Austrian Embassy from Bucharest. Visiting Professor at the Faculty of Philosophy, University of Bucharest. Main publications: *Zur Möglichkeit von Technikphilosophie. Versuch einer modernen Kritik der Urteilskraft*, Vienna, 1989; *Was heißt sich im Denken orientieren? Eine christlich-philosophische Abhandlung*, Frankfurt am Main, 1995.

Gerard Stan (Iași). B.A. in Philosophy at the 'Alexandru Ioan Cuza' University from Iasi (1995); M.A. at the same university (1996). Assistant Professor at the Dep. of Logic and Sistematical Philosophy, 'Alexandru Ioan Cuza' University. Published papers: 'Knowledge and Language Games', 1998; *Tractatus Logico-Philosophicus. The Etical Interpretation*, 1999; 'The Concept of Natural Law. Modern Acceptions', 1999; 'The Limits of the Interpretation and the Limits of Language', 2001.

Cătălin Stănculescu (Craiova). B.A. in Electromechanics (University of Craiova) and in Philosophy-Sociology at the Faculty of Literature and History, University of Craiova; Enrolled for the Ph.D. in Philosophy at the 'Babes-Bolyai' University, Cluj. Teaching Assistant at the Dep. of Philosophy

Faculty of History, Philosophy and Geography, University of Craiova. Published papers: 'The Concept of Model in Modal Logic', 2000; 'Causation and Computation', 2001; 'Myth and Metascience', 2001.

Constantin Stoenescu (București). B.A. and Ph.D. in Philosophy at the University of Bucharest. Assistant Professor at the Faculty of Philosophy, University of Bucharest. Publications: *Epistemology. Topics – Texts – References* (with Mircea Flonta and Gheorghe Ștefanov), 1999.

Gheorghe Ștefanov (București). B.A. in Philosophy and M.A. in Theoretical Philosophy at the University of Bucharest. Ph.D. in Philosophy at the same university in 2001, with a thesis on Wittgenstein's philosophy of language. Assistant Professor at the Faculty of Philosophy, University of Bucharest. He has published several papers, from which: 'Wittgenstein's Challenge to the Contemporary Philosophy', 1997 (in English). He has edited the anthology *Epistemology. Topics – Texts – References* (with Mircea Flonta and Constantin Stoenescu).



A TREIA EUROPĂ

- Structura argumentativă a *Tractatus*-ului
- Conceptul de necesitate în *Tractatus Logico-Philosophicus*
- Wittgenstein și Cercul de la Viena
- Jocurile de limbaj și înțelegerea progresivă a expresiilor
- Wittgenstein și problemele psihanalizei
- Analiza limbajului psihologiei populare
- Problema metaforei la Wittgenstein
- Wittgenstein împotriva intrinsecalismului
- Înțelegerea filosofică: „A vedea mai bine”
- Wittgenstein și științele cogniției
- Jocuri de limbaj și jocuri semantice
- Există reguli semantice naturale?
- Asemănări și deosebiri între filosofia lui L. Wittgenstein și filosofia lui W.V.O. Quine

„Ludwig Wittgenstein este, probabil, autorul cel mai mult invocat și discutat al secolului XX în literatura filosofică a ultimilor cincizeci de ani, și nu numai în cea de limbă engleză. Wittgenstein nu este doar cel mai influent gânditor al secolului care s-a încheiat ci, fără îndoială, și cel mai enigmatic. Se poate spune: o mină de aur pentru interpreți și comentatori.

Ceea ce îi propune în mod constant Wittgenstein unui cititor cu mintea deschisă este un exercițiu specific al imaginației de natură să tulbure confortul unor obișnuințe de gândire adânc înrădăcinate.”

Mircea Flonta

